HANS A. FISCHER-BARNICOL

Die Präsenz in der symbolischen Erfahrung

Anmerkungen zu ontologischen Problemen der Symbolforschung

Im ersten Band dieser Jahrbücher hat Julius Schwabe, dem diese bewundernswerte Dokumentation der Symbolforschung zu danken ist, ausdrücklich darauf verzichtet, sie auf einen vorgefaßten Symbolbegriff festzulegen. Er begründete das mit der ohne Zweifel berechtigten Sorge, «eine verfrühte oder zu ausschließliche Definition könne mehr Schaden als Nutzen stiften», und deswegen möge man den «ungefähren Begriff, den jeder Einzelne sich macht», vorerst gelten lassen[1]. Mich, der ich nun versuchen soll, einige ontologische Fragen zu erklären, die uns durch die Erfahrung der Präsenz des Symbolisierten im Symbol aufgegeben werden, versetzt diese kluge Vorsicht in eine dreifache Verlegenheit:

Sie ergibt sich zum ersten daraus, daß der Forschungskreis für Symbolik in Heidelberg, dem ich angehöre, seit seiner Gründung vor vier Jahren immer entschiedener zu der Überzeugung gelangt ist, angesichts der Vielzahl bereits vorliegender Untersuchungen und der nahezu ebenso großen Zahl in ihnen verwendeter Symbolbegriffe sei die Klärung des Begriffes nun doch geboten, um die Ergebnisse bisheriger Forschungen zu ordnen, zu interpretieren und einer Kritik zu unterwerfen, die unerläßlich geworden ist, wenn sich die Symbolforschung wissenschaftlich ausweisen und in den einzelnen Wissenschaften zur Geltung bringen möchte.

Daß unsere gemeinsamen Überlegungen noch längst nicht zu einer klaren Definition, sondern allenfalls zur Einsicht in ihre Problematik gelangt sind, erhebt meine Verlegenheit in die Potenz[2]. Ich vermag nur vorläufige Erklärungen in eigener Verantwortung abzugeben – und eben diese Verantwortung wird durch das mir gestellte Thema bei weitem überfordert. Ich wäre froh, wenn ich über einen noch so 'ungefähren Begriff' verfügen würde, der mir, wiewohl ich ihn mir gemacht hätte, genügen würde. Ich bin mir aber nur über das eine hinlänglich im klaren: daß sich die Erfahrung eines Symbols in den uns vertrauten Kategorien, in der uns vorliegenden Begrifflichkeit kaum adäquat zur Sprache bringen läßt. Bringt doch jeder Schritt einer phänomenologischen Annäherung zum Bewußtsein, wie schwierig bereits die bloße Beschreibung dieser Erfahrung ist und daß wir womöglich nach neuen Denkweisen und Denkformen suchen müssen, wenn wir diese Erfahrung konkreter Präsenz des Symbolisierten im Symbol erfassen,

[1] Vgl. Symbolon 1 (Basel 1960) S. 9.
[2] Vgl. *Arbeitberichte des Forschungskreises für Symbolik*, Heidelberg 1965–67, in: Antaios 9 (1967).

bedenken, verstehen und begrifflich auslegen wollen. Das Symbol fordert unser Denken offenbar dazu heraus, sich auf Verwandlungen einzulassen, um wachen Sinnes ins Licht seiner Erfahrung eintreten zu können. Gerade dadurch wird es für den weiteren Weg des Philosophierens bedeutsam, weil sich eben nicht sagen läßt, wohin das Denken geführt wird, wenn es dieser Herausforderung Folge leistet. Nur vorsichtige Hinweise, Andeutungen des Weges können gegeben werden.

Darum wäre es in der Tat widersinnig, abstrakt oder gar 'statuarisch', wie es Julius Schwabe einmal erleben mußte, irgendeinen Symbolbegriff vorauszusetzen und von ihm aus alle weiteren Forschungen einzugrenzen und festzulegen. Geht es doch im symbolischen Erfahren wahrhaftig ums Ganze der Wirklichkeit, um das Sein selbst, und dessen eingedenk zu werden, verbietet es, sich auf irgendwelche Perspektiven oder systematische Entwürfe einschwören zu lassen. Andererseits verlieren sich die Forschungen ins Unbestimmte, wenn gar nicht gefragt wird, was denn ein Symbol im Unterschied zu anderen Zeichen sei, und wie es zur Erfahrung, zum Verständnis, zum Begriff gebracht werden könnte. Angesichts der konkreten Erfahrung, soweit sie uns gewährt ist, gilt es, diese Fragen richtig zu stellen und sie, sofern sie noch nicht zu klären und zu beantworten sind, offen zu lassen.

Dabei wäre es unstatthaft, davon auszugehen, jedermann wisse doch, was sich in einer symbolischen Erfahrung begibt. Wir dürfen keineswegs sicher sein, daß wir Symbole noch echt und ursprünglich erfahren können; viel wahrscheinlicher ist, daß wir dazu unfähig geworden sind. Große Sinnbilder, in denen für frühere Gemeinschaften Transzendenz Gestalt annahm und gegenwärtig wurde, sind uns undurchsichtig geworden. Was sich in ihnen zeigte, kommt uns nicht mehr zu, betrifft und ergreift uns nicht mehr. Von dieser Tatsache müssen wir ausgehen[3].

Symbole haben ihre Zeit. Sie leuchten auf und verlöschen. Die Bestimmung, die das Dasein durch sie erfuhr, verstummt. Ihre Erfahrung ist geschichtlich, jeweils bedingt durch die Situation, über der das Symbol steht wie ein Stern; ändert sie sich, verdirbt das Symbol[4].

Diese Beobachtungen nötigen uns die Frage auf, ob Symbole in unserer Stunde überhaupt zu erfahren sind? Lassen sie sich denn in der geltenden Verfassung des Bewußtseins denken – und wie können Symbole erfahren werden, wenn sie nicht als solche anerkannt und verstanden werden? Ist nicht ein Symbol nur dann als solches erfahrbar, wenn es als Vergegenwärtigung dessen, was es bedeutet, als ein In-Erscheinung-Treten der symbolisierten Präsenz verstanden und gedacht werden kann? Da es aber gewiß nur so gedacht werden kann, wenn es dergestalt erfahren wird – gerät unser Fragen nicht bereits hier, im ersten Ansatz schon in eine Aporie? Oder läßt sich diese sonderbare Verschränkung von Erfahrung und

[3] Vgl. Mircea Eliade, *Die Religionen und das Heilige* (Salzburg 1954) sowie *Grundfragen der Religionswissenschaften* (Salzburg 1963) S. 106ff.
[4] Vgl. Paul Tillich, *Die Frage nach dem Unbedingten*. Ges. Werke Bd. 5 (Stuttgart 1964) S. 210ff.

anerkennendem Verstehen angesichts der Symbole irgendwie rechtfertigen und begründen? Gehört diese Vereinigung womöglich zur Erfahrung selbst, die nur dem ihr Erschlossenen offenbar wird? Oder haben wir uns damit abzufinden, daß – wie eine Wahrheit nicht zu jeder Zeit zu verwirklichen ist – auch nicht jede Wirklichkeit zu jeder Zeit bemerkt, erfahren, erkannt, bewahrheitet werden kann?

All diesen Vorfragen darf, wer sich auf das Symbol und die in ihm erfahrene Anwesenheit des Symbolisierten besinnen will, nicht ausweichen. Ihre Klärung gewährleistet erst eine zuverlässige Beschreibung des Phänomens. Denn laut Henri Poincaré ist es ja der Maßstab, der die Phänomene schafft – und so wenig der von ihm ironisierte Naturforscher, der zeitlebens Bestandteile des Elefanten unterm Mikroskop betrachtet hat, schließlich behaupten darf, nun kenne er den Elefanten – so wenig vermag ein Symbolforscher, der immerfort Symbole gesammelt und sortiert hat, sicher zu sein, daß er sie kennt, daß er weiß, was Symbole sind. Denn das gibt sich erst in der Erfahrung zu erkennen. Archive, Kataloge, Lexika und Nachschlagewerke enthalten zumeist nur die Wahrzeichen verschollener symbolischer Erfahrungen, die vielleicht noch schimmernden, aber leeren Schalen einst lebender Muscheltiere. Niemand erwartet, daß sich in ihnen noch Perlen ausbilden.

Doch auch vielleicht noch erfahrbarer, noch lebendiger Symbole vermag sich nur derjenige zu vergewissern, der sich auf ihre Erfahrung versteht, das will sagen, dem es möglich ist, sich als angerufen und betroffen und bestimmt durch die Anwesenheit zu verstehen, die im Symbol Gestalt annimmt. Ist ihm das nicht möglich, hat er nach Denkformen zu suchen, die es ihm erlauben. In diesem Sinn möchte ich andeutungsweise, sprunghaft und recht eilfertig, die uns vorgegebenen Denkmöglichkeiten und das durch sie bereits präjudizierte Vorverständnis unserer selbst betrachten. In dieser hermeneutischen Vorprüfung entscheidet es sich, ob und wie wir Symbole verstehen können, weil sie uns darüber aufklärt, woraus sich unserer Verständnis ergibt. Das mag als ein allzu beschwerlicher Umweg erscheinen. Ich schlage ihn ein, weil die Gefahr besteht, daß wir im direkten Vorgang auf unser Problem nicht bemerken, welchen Fragen wir uns zu unterziehen haben, wenn wir die ontologische Relevanz und den existentiellen Sinn der Symbole zum Bewußtsein bringen wollen. «Bist du in Eile» – rät ein japanisches Sprichwort – «so mache einen Umweg».

Ein Philosoph, der etwas auf sich hält, sieht sich seit Hegel genötigt, nicht nur den mühseligen Kriterien der Philosophiegeschichte in erschreckender Gründlichkeit der Kenntnisse Genüge zu tun, sondern das eigene Denken auch durch die Deklaration einer umfassenden Deutung der Denkgeschichte – sei es im Sinne eines Prozesses oder in dem eines Verfalls – ins rechte Licht zu rücken. Wie das Entstehen der Religionsgeschichte anzeigt, daß die Erfahrung des religiösen Geschehens fraglich geworden ist, stellen solche Konzeptionen einer Denkgeschichte in Frage, ob Denken noch geschieht. Jedenfalls wird es beladen mit histo-

rischem Wissen, das ihm die Unbefangenheit nimmt, wie es die schöpferischen Fähigkeiten der Künste lähmt, seitdem Poeten, Maler oder Musiker stets den ungeheuren Formenreichtum der gesamten Geschichte betrachten und verantworten müssen, während sie ehedem sich allenfalls mit den Werken der vorausgegangenen zwei, drei Generationen auseinandersetzen mußten. Seit Herder, Winckelmann und Beethoven ist das anders geworden. Zur gleichen Zeit wird die Philosophie vom Bewußtsein ihrer Geschichte und ihrer Geschichtlichkeit überwältigt. Selbst wer ihren Lebenskräften vertraut, wird zugeben müssen, daß sich Denken fürderhin zumeist aus Nach-Denken ergibt und daß sich sein Gewissen im wissenden Nachdenken entscheidet, nicht allein in unmittelbarer Beantwortung der gegebenen Wirklichkeit, sondern immer auch in der Verantwortung der Geschichte. Selbst noch im Vorgriff ins Utopische denken wir immerfort nach. Auch die Prinzipien unserer Hoffnung sind aus sublimen Reflexionen des Gewesenen gebildet. Die Geschichtlichkeit unseres Denkens – ein für alle Mal anerkannt – zwingt uns in die Fron der hermeneutischen Kriterien, durch die sie aufgedeckt worden ist und in denen sie – wie könnte es anders sein? – als Prinzip unseres Selbstverständnisses auch immer wieder bestätigt wird[4a]. Wie eine Schlange, die sich in den Schwanz beißt, spannt sich der vielbeschworene hermeneutische Zirkel um alle unsere Versuche, unseren eigenen Ort anzugeben und zu bestimmen. Geschichte ist tatsächlich zum Horizont geworden, und daß sich jener Zirkel in eine Spirale verwandelt, scheint ein frommer metaphysischer Wunsch zu sein. Lediglich in der doppelten Anstrengung einer zweiten Reflexion, in der wir im Erfragen des ermöglichenden Grundes unseres je schon geschichtlich verfaßten Fragens auf unsere konkrete Existenz zwischen Geburt und Tod, zwischen Ahnen und Enkeln, Innen und Außen zurückgeworfen werden und in der wir – begreifend, daß wir inbegriffen sind, in Form einer, wie Gabriel Marcel es nennt, «versunkenen Intuition»[4b] – das Geheimnis gewahren und unserer Beziehungen zu ihm innewerden, – lediglich in dieser letzten Umkehr des Denkens gelangen wir wieder in die Freiheit ursprünglicher Verantwortung. Sie verleiht der Philosophie wie der Theologie wieder eine gewisse Glaubwürdigkeit. Denn eine Philosophie, die auf Geschichtlichkeit eingeschworen ist, aber aus dem Geschehen keine Konsequenzen zieht, liefert sich dem Verdacht aus.

Andererseits gilt der Verdacht auch jenen Strömungen modernen Philosophierens, die auf Grund materialistisch ideologischer Vorentscheidungen der geschichtlichen Verantwortung zu entkommen trachten, indem sie sich einer vorausschenden und vorauswissenden Zuversicht überantworten – der Zuversicht, das sich selbst potenzierende Chaos verliere sich nicht in wahnhafte Finsternis, sondern zeuge Welt und Ordnung aus der unbegrenzten Fülle seiner Zeit und seiner

[4a] Hierzu: Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode* (Tübingen 1960) bes. S. 250ff., und Gerhard Bauer, *Geschichtlichkeit* (Berlin 1963).

[4b] Gabriel Marcel, *Metaphysisches Tagebuch*, 2. Teil (Paris 1927; dtsch. Wien 1955).

Teile, es «mildere sich und schlage in sein Gegenteil um»; Gustav Siewerth hat sie zu Recht «eine dumpfe Sinnwidrigkeit» genannt[4c].

Dennoch scheint es mir nicht erlaubt zu sein, ein solches metaphysisch desorientiertes, dialektisch bisweilen verstiegenes, aber dem Menschen und seiner Gesellschaft treues Denken als den «Einbruch des materialistischen Pöbels in die Philosophie», der die «Gebilde seiner Einbildungskraft mit dem Ergebnis seines dumpfen Räsonierens verwechselt», zu disqualifizieren. Das wäre so töricht wie die Mißachtung Heideggers unter Berufung auf den Unfug seiner nationalsozialistischen Gelöbnisse; im polnischen, tschechischen, auch im russischen und gewiß auch im chinesischen Denken in der Nachfolge von Marx und Lenin zeichnen sich philosophisch bedeutsame Erscheinungen ab, die gerade in diesem Zusammenhang nicht übersehen werden dürfen. Gibt es doch auch eine symbolische Erfahrung der Zukunft, der sich das Kommende gestalthaft vergegenwärtigt, und die das Denken in rechtschaffener Weise zum Vorgriff ermutigt und den Möglichkeiten erschließt. Sobald sie nicht mehr im Voraus wissen und verfügen will, wandelt sich Zuversicht in Hoffnung.

Kritisch bedacht wird diese Wandlung von Theodor W. Adorno, dem die Symbolforschung nicht nur für seine bedeutsamen ästhetischen und musiksoziologischen Einsichten dankbar sein sollte[4d]. Zum Prinzip erhoben wird sie im eschatologischen Denk-Entwurf Ernst Blochs, in dem eine Dimension der Vergegenwärtigung in Erfahrung und Denken, in Gewissen und Tun hell wird, die sonst allenthalben bei der Interpretation symbolischer Präsenzerfassung außer acht gelassen wird: eben die Dimension des Zukünftigen[4e]. Gerade sie verpflichtet ihn zur Kenntnis der Quellen geschichtlicher Tendenzen, mag er ihren Ablauf auch nicht vorurteilslos deuten. Unermüdlich sucht er jene geheimnisvollen Anfänge auf, in die «der Blitz des Endes einschlägt»[4f], und in denen Zukünftiges zur Aussaat gelangte, das «Ungewordene im Vergangenen ... das selber noch unentsprungene Entspringen alles dessen, was geschieht», «die historischen Keime», die immer wieder erblühenden «Unterwegs-Gestalten», jene Realsymbole endgültiger Befreiung, die sich in der Geschichte des menschlichen Hoffens ausgeformt haben, und deren wir wahrhaft eingedenk sind, wenn unsere Erinnerung radikal genug ist als «Treue ... zur Hoffnung; sie ist das Ceterum censeo utopiam esse historice creandam.»[4g] Die Hoffnung ist eben nicht blind, sondern schauend. Dieses Utopische gibt sich ihr in Gestalten zu erkennen als ein mögliches und ver-

[4c] Hierzu und zum Folgenden: Gustav Siewerth, *Philosophie der Sprache* (Einsiedeln 1962) S. 12; vgl. auch *Das Schicksal der Metaphysik von Thomas zu Heidegger* (Einsiedeln 1959).

[4d] Theodor W. Adorno, *Philosophie der neuen Musik; Einleitung in die Musiksoziologie*, aber auch das philosophische Werk, das unser Problem betrifft (sämtl. Frankfurt 1958ff.).

[4e] Ernst Bloch, *Geist der Utopie* (1918); *Das Prinzip Hoffnung* (1954/57); *Philosophische Grundfragen; Zur Ontologie des Noch-Nicht-Seins* (sämtl. Frankfurt 1961ff.).

[4f] E. Bloch, *Tübinger Einleitung in die Philosophie* (Frankfurt 1963) S. 164.

[4g] a.a.O. S. 166.

heißungsvolles 'Noch-nicht', das die Gegebenheit erst eigentlich gegenwärtig sein läßt – nämlich als Herausforderung ins Zukünftige. Blochs Utopie ist als symbolischer Begriff zu verstehen, in dem eine wirkend-wirklichende Möglichkeit Gestalt annimmt, als ein Symbol, in dem das auf uns Zukommende mit dem Vorentwurf des proleptischen Denkens in eins fällt, auf daß jener 'topos utopos' präsent und erkennbar werde. In dieser symbolischen Erfahrung des Künftigen gewinnt sein «Prinzip Hoffnung» Bestimmtheit.

In faszinierender Weise widerfährt das auch der Vision Teilhard de Chardins, die man für mystisch gehalten hat, die aber nur als symbolische Schau Sinn und universale Tiefe gewinnt. Ihr gebricht es an dialektischer Spannkraft, an analytischer Reflexion – Teilhard war kein Philosoph. Von Bedenken gegenüber den eigenen Vorstellungen und Ideen nicht geplagt, setzte er sich in wunderbarer Naivität über die Probleme der Zeit, der Entwicklung, der finalen Bestimmungen und der ursprünglichen Motive hinweg, um in seinen Gedanken – wie sein zugleich bewundernder wie kritischer Zellennachbar und Freund Jean Daniélou es präzis erklärt – wie in Symbolen die Präsenz zu erdenken, durch die er im Glauben bestimmt wurde. Er dachte symbolisch[4h].

Solche Beobachtungen drängen die Frage auf, ob nicht alle diese die Geschichte umfassenden und durchdringenden Deutungen insgeheim symbolisch zu verstehen sind, nicht nur als willkürlich errichtete Ordnungsrahmen, sondern als spekulative, das heißt, Wirkliches widerspiegelnde Sinnbilder, in denen sich das Geschehen als Ganzes vergegenwärtigt – dem religiösen Denken seit jeher in seiner Erinnerung; der Philosophie seit Hegel bis hin zu Heidegger und seinen Nachfolgern; in den Theologien von den Vätern bis hin zu Przywara und Urs von Balthasars Visionen der Heilsgeschichte. Diese Deutungen erwachsen allesamt, auch in ihren Einzelinterpretationen, aus der Erfahrung oder aus einer Vorstellung des Sinns, in dessem Licht die Geschichte als ganze Gestalt annimmt. Wie undeutlich es auch immer geschehen mag, weil man darauf nicht gerne reflektiert – jede historische Vergewisserung, auch wenn sie sich in Einzelheiten verliert, bedarf wie unser Gedächtnis dieses Gewahrens eines umfassenden Sinns. Im regressus ad uterum oder im Progreß ins Eschaton – in beiden Richtungen greift die allen geschichtlichen Beobachtungen zugrunde liegende Deutung der Geschichte ins Utopische, empfängt sie das Licht, in dem sie wahrnimmt, was gewesen ist oder kommen wird, aus Zeitlosem. So ließe sich die Geschichte als eine Art Mythos verstehen, in dem sich geschichtliches Denken, das sich als rational versteht und ausgibt, vom Ursprung her und auf das Ende zu symbolisch *der Gegenwart* vergewissert[4i].

Im Sinn einer solchen Interpreation sei es erlaubt, einige der ontologischen Grundfragen zu erörtern, die das Denken in seiner Geschichte bewegt haben,

[4h] Vgl. *Jean Daniélou, Darstellung im Zwiegespräch* (mit dem Verf.) (Hannover/Stuttgart 1964).

[4i] Vgl. Wolfhart Pannenberg, *Offenbarung als Geschichte* (Göttingen 1965); grundverschieden: Matthias Vereno *Vom Mythos zum Christos* (Salzburg 1958).

sofern ihre Klärung dazu verhilft, unser eigentliches Problem – wie Präsenz in symbolischer Erfahrung zu denken ist? – richtig zu stellen.

Martin Heidegger hat die Geschichte abendländischer Metaphysik seit Platon verständlich zu machen versucht als die Geschichte einer zunehmenden Vergessenheit gegenüber dem Sein, die über der Frage nach dem Sein des Seienden die nach dem Sein selbst aus dem Sinn verloren hat. In einer radikalen Anamnese suchte er sich der – wie er meint – ursprünglichen Erschlossenheit des Daseins zum Sein aufs neue zu erinnern und sie in der Befreiung des Denkens aus den Verstellungen der Metaphysik wiederherzustellen. Das große Vertrauen zur reinigenden, entsühnenden Macht des Ursprungs hat sein Denken zuweilen zur Repräsentation ursprünglicher Wahrheiten ermächtigt.

Bei den frühen Griechen glaubte er die Unzerspaltenheit eines Fragens und einer Andacht zu finden, denen sich das Sein als 'Aufgang' (φύσις) und aus dem Verborgenen (λήθη) sich entbergende Wahrheit (ἀλήθεια) zu erkennen gab. «Von dort her gelangt es in das Gepräge von Anwesenheit und Beständigkeit im Sinne des Verweilens», in die οὐσία. «Damit beginnt die eigentliche Metaphysik».[5] Bereits in diesem Beginn ihrer Geschichte ereigne sich die Spaltung, in der das 'was', die quidditas, das γένος als Gattung und Herkunft, also das, was ein Seiendes als ein solches ermöglicht: die *essentia*, unterschieden wird von der *existentia*, dem wirklichen 'daß' eines Seienden. Wie ist diese Unterscheidung zu verstehen und wie ergibt sie sich? «Kommt sie aus dem Sein selbst?» fragt Heidegger. «Oder wird diese Unterscheidung dem Sein nur zugedacht? Wenn ja, von welchem Denken und mit welchem Recht?»[6]

Diese Frage ist von entscheidender, schicksalhafter Bedeutung. Läßt sie doch gerade das fragwürdig werden, was einem Scholastiker – auch dem moderner Prägung – ganz und gar gewiß bleibt, nämlich der Satz: «actus est de se illimitatus et non limitatur nisi per potentiam. Actus et potentia realiter distinguuntur».[7] Eben diese metaphysische Selbstverständlichkeit kennzeichnet nun die 'Seinsvergessenheit'. Heidegger erklärt sie als «das Sichverbergen der Herkunft des in Was- und Daß-sein unterschiedenen Seins zugunsten des Seins, welches das Seiende als Seiendes lichtet und 'als Sein' unbefragt bleibt».[8] Der Andacht eines sich tiefer erschließenden, im Ursprung erneuerten Denkens trägt Heidegger auf, diese Frage nach dem Sein selbst neu zu stellen.

Entscheidend ist diese Problematik auch für die Besinnung auf die symbolische Erfahrung. Indem sie die Präsenz einer Transzendenz in der realen Gegebenheit, in der sie in Erscheinung tritt, erfährt, läßt sie jene Unterscheidungen fragwürdig

[5] Martin Heidegger, *Nietzsche* II (Pfullingen 1961) S. 402.
[6] a.a.O. S. 401.
[7] Emerich Coreth, *Metaphysik* (Innsbruck 1964) S. 188/189; ähnlich v. A., s. G. Siewerth, J. B. Lotz, K. Rahner und die französischen Neuscholastiker.
[8] Heidegger, a. a. O. S. 402.

werden. Im vorhandenen, konkreten Seienden des Symbols stellt sich dieser Erfahrungsweise etwas ganz anderes dar, als gemeinhin in diesem Existenten als Essenz erfaßt wird, wirkt sich ein anderes aus. Es ist nicht das Wesen eines jeden Baumes, Zentrum der Welt zu sein, aber in der symbolischen Erfahrung kann ein Baum als Mitte des Kosmos erkannt und erlebt werden, genauer gesagt, Mitte stellt sich in ihm dar, und so *ist* er Zentrum.[9] Brot und Wein werden verwandelt in Fleisch und Blut, werden anderen Wesens im Mysterium eines Geschehens, das unter der Chiffre der Transsubstantiation gedacht wurde.[10] Der Schamane besteigt nicht den Baum, sondern das Weltzentrum. Der Gläubige ißt nicht das Brot, trinkt nicht den Wein, sondern nährt sich aus den Wunden des göttlichen Pelikans. Läßt sich das aber in den Kategorien der Metaphysik denken und begreifen? Zerbrechen sie nicht in dieser Erfahrung? Und zwingt das nicht dazu, von dieser Erfahrung aus in ähnlicher Weise über jene Unterscheidungen hinaus zu fragen, wie Heidegger versucht, über sie zurück zu fragen, um das Denken in eine ursprüngliche heile Offenheit zurückzuführen?

Die aristotelische Metaphysik versucht Idee und Realität, die Platon getrennt hat, wieder zu einen, indem sie sich auf jenes urgründige Walten besinnt, auf das *ἔργον*, das ein Seiendes ins Werk setzt, auf die erhaltende und wirkende Anwesenheit des Seins im Seienden als Ganzem: auf die *οὐσία* als *ἐνέργεια*. Diese *ἐνέργεια* strömt zusammen und vollendet sich im *τέλος*. Heidegger versteht die *ἐντελέχεια* als das «sich im-Ende-Haben, das Innehaben des alle Herstellung hinter sich lassenden und daher unmittelbaren, reinen Anwesens: das Wesen als Anwesenheit.»[11] Doch zwischen ihr und der ursprünglichen *ἀλήθεια* und *φύσις* stehe schicksalhaft Platos Idee, und auch die aristotelische *ἐνέργεια* sei vom Seienden her gedacht, wie die platonische Idee, die das einzelne, existente Seiende nie als das eigentlich Seiende anzuerkennen vermag. Aristoteles versuche nur das geeinzelt Seiende ins Anwesen des Seins einzubegreifen, das Sein selbst aber bleibe bereits ungedacht, schon hier, am Anfang der Metaphysik, dem Blick des Denkens verborgen – wie ein Wald vor lauter Bäumen – in der Entbergung des Seins als Seienden.

Lassen wir dahingestellt, ob diese Deutung zutrifft. Ihr ist zu danken, daß sie auf eine die gesamte abendländische Denkgeschichte vorausentscheidende Problemstellung eindringlich aufmerksam gemacht hat, von der aus diese Denkgeschichte verständlich und letzten Endes auch unsere Frage klarer werden kann. Daß sich die symbolische Erfahrung und eine Ontologie der Präsenz des Symbolisierten im Symbol unter diesen nun die Metaphysikgeschichte beherrschenden Denkbedingungen nicht zum Begriff bringen läßt, wird immer wahrscheinlicher.

[9] Vgl. Mircea Eliade, a.a.O. (Anm. 3) S. 415 ff.; Photina Rech, *Inbild des Kosmos* (Salzburg 1966) S. 372 ff. 475 ff.
[10] Rech, a.a.O. 2, S. 395 ff. und 467 ff.
[11] Heidegger, a.a.O. (Anm. 5) S. 405.

In einer kritischen Revision dieser Denkgeschichte nach einer Erklärung für die Undenkbarkeit und schließlich auch Unerfahrbarkeit der Symbole zu suchen, wird immer notwendiger, gewährleistet doch allein eine solche Revision die Klärung unserer eigenen Bewußtseinslage, aus der heraus wir fragen.

Versuchen wir in diesem Sinn einer anderen Weisung der Geschichte des Denkens zu folgen – der gleichfalls von Aristoteles formulierten Erkenntnis, daß ein bloßes 'daß', ein 'dieses-da', nicht allein, sondern erst als Träger eines 'was', eines Wesens zum Gegenstand wird, weil es durch das Wesen Form gewinnt. Bevor wir das berühmte *τὸ τί ἦν εἶναι* – jenes 'quod quid erat esse' bedenken können, müssen wir erst einmal wieder verstehen lernen, daß «erst die Wesensform das Gegenstandsein verleiht» und daß dieses 'forma dat esse' keine willkürliche ontologische Behauptung, sondern das Ergebnis einer Analyse gerade der Veränderlichkeit ist, des Werdens und Vergehens.[12] Wenn nun auch wiederum erfragt werden muß, in welchem Maß sich diese Kategorien aus dem Sein selbst ergeben, in welchem Maße sie unterscheidend ihm Scheidungen zugedacht und zugefügt haben – ohne Zweifel gehört dieser Satz zu den Grundsätzen jeder Ontologie des Symbols: «Die 'Washeit', die Formbestimmtheit, die Gestalthaftigkeit konstituiert den 'Gegenstand' (das 'dieses') zum Gegenstand».[13] Unsere Zeit weiß mit Gestalthaftigkeit und Form nichts mehr *anzufangen*, nahezu erblindet in ihren ästhetischen Wahrnehmungsfähigkeiten, weil sie deren ontologischen Sinn nicht mehr erfaßt. Thomas von Aquin vermochte noch in aller philosophisch-philologischen Einfalt zu erklären, das «Idea enim graece, latine forma dicitur»[14] – uns fällt es schwer, die Formkraft einer Idee, geschweige denn die Idee als Form zu denken.

Dann erst, wenn wir's gelernt haben, können wir den Satz 'das – was – ist' als eine drei-einheitliche Aussage verstehen und in der rechten Weise, gleichmäßig betonen.

Den Übergang von der griechischen in die römische Begriffssprache hat Heidegger als eine Verlagerung ins Ursächliche gekennzeichnet: aus der *ἐνέργεια* werde die actualitas, aus ihr die causalitas, und schließlich werde die höchste Ursache – ein als das Seiende, das nie nicht sein kann, gedachtes 'Sein' –, wie Heidegger meint, mit der Gottheit identifiziert. Als das summum ens werde Gott nun als causa finalis und causa causarum gedacht und so als bonum; zwar sei die existentia noch Akt, der aus dem Status der bloßen Möglichkeit ins Dasein versetzt, doch eben dieser actus sei causalitas, Grund, der ver-ur-sacht und so wirkt.[15]

[12] Endre v. Ivánka, *Der aristotelische Formbegriff*, in: Gestaltes Sehen – Ergebnisse und Aufgaben der Morphologie (Darmstadt 1960) S. 205 ff., insbes. S. 209.
[13] Ivánka, a.a.O. S. 210.
[14] *Summa theologica* I q 15 art. 1.
[15] Heidegger, a.a.O. (Anm. 5) S. 410 ff.

Gewiß läßt sich in dieser allmählichen Umformung der Kategorien jener Zirkelschlag beobachten, der den Umkreis, den Horizont zieht, in dem sich ein Anselm von Canterbury bereits vorfindet und seinen Gottesbeweis zu denken vermag, den man den ontologischen nennt. Es ist – wie mir scheint – derselbe Horizont, den Nietzsches 'Toller Mensch' achthundert Jahre später in einer verzweifelten Gebärde wegwischen wird – mit welchem Schwamm? Anselm verfaßte seinen Beweis als Gebet, dachte und sprach ihn in der Du-Form. In ihr gewinnt sein 'id quo majus quam cogitari nequit' die 'Beweis'-Kraft des Zeugnisses, weil eben im Gebet das, über das hinaus nichts Größeres gedacht werden kann, kein als ein Seiendes gedachtes Sein, kein letzter Grenzwert, kein Begriff und kein Horizont des Denkens, sondern das absolute Geheimnis selbst ist, dem sich Du sagen läßt[15a]. Schon Thomas hat dieses 'Du' nicht mehr als formales Prinzip des ontologischen Gottesbeweises beachtet, weshalb er meinte, dieser stelle einen Kurzschluß zwischen Voraussetzung und Ergebnis her, lasse sich doch rational die Nichtexistenz Gottes durchaus denken. Er ahnte nicht, wie recht er hatte. Er konnte nicht voraussehen, daß die Gefahr für das Glaubensverständnis gerade in diesem Problem aufbrechen sollte, dann nämlich, wenn man vermeinte, Gott *als Existenz* rational denken zu können. Ihm war es noch selbstverständlich, daß der Mensch unfähig sei, das göttliche Wesen zu schauen und «durch das überragende Licht auf sich selber zurückreflektiert wird»[15b]. Dem Bekenntnis Jaakobs, er habe «Gott gesehen, Antlitz zu Antlitz»[15c] antwortet Thomas mit Gregors Glosse:

«Wenn der Blick der Seele auf Gott sich richtet, wird er vom funkelnden Blitz des Grenzenlosen zurückgeschleudert»[15d].

Das ist korrekt – aber eben theologisch, es ist auch mystisch – aber eben philosophisch gesprochen; es läßt kaum einen Raum für die Anwesenheit des ganz Anderen im Vertrauten, des Unnennbaren im namhaften Du, in dessen unendlicher Nähe ja gerade die absolute Unerreichbarkeit Gottes erfahren und erkannt wird. Andererseits bietet es aber auch nicht den geringsten Anhalt für Heideggers pauschale Verurteilung des mittelalterlichen Denkens. Der scholastische Sach-Verhalt ist offenbar von Thomas durchbrochen worden. Während sein Schüler Eckehart immerfort versichert, Gott sei das Sein selbst, denkt der Meister das esse und seine transzendentale Wahrheit klar abgehoben von Gott. Das Sein als der actus purus ist ihm nicht Gott, sondern ein höchstes Gleichnis der Güte Gottes: «Ipsum esse est similitudo divinae bonitatis»[15e] – selbst also nur eine Weise seines sich offenbarenden Tuns, ohne Subsistenz in sich selbst und keine Hypostase,

[15a] Vgl. Karl Barth, *Fides quaerens intellectum* (Zollikon ²1958) und Eugen Bieser, *Gott ist tot* (München 1962).

[15b] Hans Urs von Balthasar, *Herrlichkeit* III/1 (Einsiedeln 1965) S. 355f.

[15c] 'Im Anfang' (Buber) – *Gen.* 32, 31.

[15d] Boethius, *De trinitate* 1, 2.

[15e] *De veritate* 22.2, 2.

indefinibel und unbegreiflich: wirkend unterliegt es dem Seienden, ohne selbst gesichert zu sein vor dem Nichts, aus dem heraus sich sein reines Wirken begibt, wirklichendes Wirken, reines Ereignis.

Diese Ontologie des Aquinaten versachlicht eben nicht. Wie es scheint, enthält sie tatsächlich Fragen, die denen Heideggers entsprechen, ja, diese zuweilen insgeheim beantworten – etwa hinsichtlich der ontologischen Differenz mit dem lapidaren Verweis, wie man nicht sagen könne, daß das Laufen läuft, sondern nur der Laufende, so dürfte man auch nicht sagen, daß das Sein ist, sondern nur das Seiende. – Seine Ontologie – nach dem Urteil Jacques Maritains wie anderer berufener Kenner das Herzstück seines Denkens – reißt die Horizonte auf und sieht in ein Dunkel, in das schon die Nachfolger nicht mehr den Blick zu heben wagten. Sie läßt Thomas gefeit sein gegen die «Versuchung, sie (die negative Theologie) in eine reine Begriffsdialektik einzuebnen zwischen 'Gott in sich' und 'Gott für uns', wie sie bei Erigena vorlag und bis ins 12. und 13. Jahrhundert immer wieder drohte. Und gewiß wird diese Dialektik alsbald nach Thomas wieder einsetzen – schon bei Cusanus – und nicht ruhen, bis sie bei Hegel anlangen wird ...»[15f].

Bemerkenswert für unser Problem ist auch, daß Thomas diese Ontologie streng 'philosophisch' entworfen hat und doch aufgetan der Theologie, die sie beantwortet. Philosophie und Theologie stehen sich bei ihm noch nicht fremd gegenüber, und das Wort von der Philosophie als der ancilla theologiae läßt uns die Innigkeit der Beziehung zwischen beiden nicht deutlich genug werden. Er stimmt dem Hieronymus-Brief zu, in dem die weltliche Weisheit als ein kriegsgefangenes Weib heimgeführt wird: «Wenn du sie liebgewonnen hast und von ihrer Schönheit hingerissen bist, dann schere sie kahl und beschneide ihre Locken und den Schmuck der Worte samt ihren scharfen Nägeln, wasche sie mit prophetischer Lauge, und wenn du bei ihr ruhest, sollst du sagen: Ihre Linke ist unter meinem Haupt, ihre Rechte wird mich umarmen. Und die Gefangene wird dir viele Kinder gebären und aus einer Moabitin wird dir eine Israelitin werden.»[15g]

Was wäre aus unserer Denkgeschichte geworden, wenn die Theologen verstanden hätten, daß der Glaube die Philosophie so leidenschaftlich lieben soll?!

Ihm, Thomas, schien solche Liebe statthaft zu sein, weil er den Menschen, dem das Sein zu bedenken gegeben ist, von Natur aus offen und angewiesen dachte auf jene sich enthüllende Gnade, auf die ἀλήθεια, die sich ihm frei gewährt, auf daß er selbst in ihr frei und vollendet werde – das Wesen in «der Schwebe, die die 'Flüssigkeit' des Seins und seine Transzendenz zu Gott im Subjekt nachzuzeichnen scheint».[15h] Diese schwebende Offenheit wird bereits für Eckehart unerträglich. Indem er die Menschenseele zum Seelengrund und Gott zur Gottheit hin

[15f] H. U. v. Balthasar, a.a.O. (Anm. 15c) S. 355.
[15g] Boethius, *De trinitate* 2, 3 sed contra 3.
[15h] H. U. v. Balthasar, a.a.O. (Anm. 15c) S. 356.

vertieft, sinkt der Seelengrund in die amorphe Identität mit der Gottheit, beginnt das dialektische Abenteuer aufs neue. Als Triumph Platos über Aristoteles bis hin zum deutschen Idealismus ist dieses philosophische Schicksal nur sehr unbefriedigend zu erklären; etwas ganz Anderes noch steht zur Entscheidung. Es läßt sich wiederum von Heidegger her besonders deutlich erfassen:

Sein tiefsinnender Blick wird merkwürdiger Weise in der Geschichte der Metaphysik eines Phänomens gar nicht gewahr, von dem nicht absehen kann, wer die Geschichte der Metaphysik verstehen will: das ist die Offenbarung, die Glaubenserfahrung Israels und der Kirche.

Der Einbruch dieser Erfahrung ist gewiß nicht nur als ein Moment jener Umformung des griechischen ins römische Denken zu erwähnen, als habe sich da lediglich imperiales dem kurialen Denken eingeschmolzen. Heidegger scheint nicht einmal zu bemerken, daß diese Offenbarung ein religionsgeschichtliches Sonderphänomen ist, das sich der Kategorien nicht bemächtigt, ohne sie in eine aller Metaphysik fremde Glut zu versetzen.[16]

Israel erfährt als Volk seine Geschichte als Offenbarung.[17] Dieses Bewußtsein, daß Gott in die Geschichte eingreift, daß er der Herr der Geschichte ist, bestimmt auch die Theologien der Kirche. Ungeachtet des metaphysischen Sündenfalls, den sie begangen haben mag – in eine Geschichte der Metaphysik als der Geschichte der Seinsvergessenheit läßt sich dieses Glaubensbewußtsein nicht einebnen. Die – übrigens zutiefst symbolischen – Theologien der Kirchenväter bringen den Neuplatonismus in ein neues Licht, bezeugen – wie die wohl geheimnisvollsten Denkleistungen der christlichen Religionsgeschichte, wie die Symbola der ersten Konzilien – die Anwesenheit einer anderen Wahrheit, die wie rotes Erz in die aufzischenden Gewässer der Antike fuhr und den brodelnden Dampf der Gnosis aufsteigen ließ. Als Ur-sächlichkeit läßt sich diese Wahrheit nicht verstehen. Origenes, Pseudodionysos, Irenäus oder Augustin – was weiß ihr Glaube von Metaphysik dieses Sinnes? Bringen sie nicht eine Wahrheit zur Sprache, die – wenn irgendeine – letzten Ernstes die Existenz in Anspruch nimmt, und zerschmelzen nicht, wann immer Israels Schöpfungsglaube durchbricht, alle metaphysischen Kategorien, causalitas wie actualitas oder *ἐνέργεια*, um einbegriffen und verklärt zu werden im Gedanken eines kosmischen *λεῖτος ἔργον*, im Werk des absoluten Gottes für sein die Geschichte durchpilgerndes Volk? Schöpfung, Erhaltung des Seins aus dem Nichts und seine Verklärung in der Doxa – das sind, um noch einmal im Sinn Heideggers den Begriff zu fassen, extrem *anti*metaphysische Gedanken, Symbola im Denken, die eine Entbergung und Offenbarung zu erkennen geben, die der gewährt, der vor und über und jenseits und *so* auch *in* allem Sein west – «in den Himmeln», wie ihn das Gebet vergegenwärtigt und

[16] Heidegger, a.a.O. (Anm. 5) S. 412ff.

[17] Vgl. Gerhard von Rad, *Theologie des AT* (München 1957/60); Martin Buber, *Königtum Gottes* (Heidelberg 1956).

anruft. Seine unendlich erhabene Verborgenheit vergegenwärtigt sich, west an im Symbol der Anrede, die beantwortet werden will durch das Dasein, in jener «Urbeziehung» über die «Urdistanz» hinweg.[18]

Wer im Gebet Du sagt, wie der Heilige Anselm in seinem ontologischen Beweis, treibt nicht nur Metaphysik. Wenn Hildegard von Bingen Gott als das «Leben allen Lebens» anruft und dann zu sagen wagt – «...und keiner ist anders» – ist das nicht metaphysischer Pantheismus, sondern das Zeugnis für eben diese absolute Anderheit des lebendigen Gottes.[19] Das ist auch noch nicht das Mysterium der Coincidentia oppositorum, in die Nikolaus von Cues seine mystische Dialektik ausmünden läßt, sondern reiner, symbolisch erfahrender und erkennender Realismus. Als Denkmal einer solchen konkreten symbolischen Schau darf das Werk der Prophetissa teutonica nicht außer acht bleiben, eine ontologische Vision, im Abendland ohne Vergleich, ein symbolisches Uni-versum, dessen mannigfachen Dimensionen alle in das Eine, in das einigende Zentrum gewendet sind: sie meinen den Menschen.[20]

Die Hl. Hildegard wurde schon wenige Jahrzehnte nach ihrem Tode nicht mehr verstanden. Die Rezeption des arabischen, neuplatonisch verformten Aristotelismus, dem konstitutive Elemente der europäischen Universität zu danken sind, hatte das mittelalterliche Denken unfähig gemacht, die Wahrnehmung von Transzendenz in der symbolischen Präsenz zu verstehen, zu erfahren. Thomas hatte in seiner höchsten ontologischen Intuition zwar die Bedingungen ihrer Möglichkeit gedacht – aber dem mystischen Realismus der Hildegard wäre er wohl in resignierter Ratlosigkeit begegnet. Auf der Schwelle vom 12. ins 13. Jahrhundert hatte das abendländische Denken den Raum urtümlicher religiöser Erfahrungen verlassen.

Die Ontologie des Thomas, in der sich die Motive des vorauslaufenden Jahrtausends und die Leitlinien der nachfolgenden Jahrhunderte in einer durchsichtigen Denkgestalt verflechten, war ein Kairos nicht nur für eine philosophisch-theologische Ästhetik, wie Hans Urs von Balthasar sie uns zu neuem Verständnis bringt, sondern auch für ein symbolisches Erkennen, das die sich gewährende Präsenz des Jenseitigen in der diesseitigen Erscheinung, den Glanz in der Gestalt, das Ins-Bild-Treten der Transzendenz für uns verständlich machen möchte. Seine Erklärung der ursprünglichen Wesensform, die sich selbst darstellend in anderem sich ausbildet, um anwesend für anderes zu werden und so als Gegenwart in der Gestalt zu währen, bringt nahe an das symbolische Geschehen heran. Bild und Gestalt verweisen nach innen auf sich selbst, nach außen auf ein anderes hin, durch die Wesensgestalt in der verwirklichenden Empfängnis einstrahlend er-

[18] Martin Buber, *Werke*, Schriften zur Philosophie (München/Heidelberg 1962) S. 411ff.
[19] Hildegard von Bingen, *De operatione dei*, 4. Schau (Deutung von Joh. 1), in: Welt und Mensch (Salzburg 1965) S. 172.
[20] Vgl. das Gesamtwerk Hildegards (Salzburg 1954ff.).

leuchtet, ausstrahlend auf anderes hin. «In diesem belichteten Leuchten», erklärt Gustav Siewerth die ontologische Struktur, «strahlt sie – die Wesensgestalt – auf und scheint aus ihrem Wesensgrunde auf in der Helle einer von ihren Gründen aufgelichteten Natur ... daseiend erscheint sie im Scheinen und wird offen und offenbar ... weist sie sich im Bild aus. In der Ähnlichkeit des Gebildes öffnet sich der her- und darstellende Wesensgrund und entbirgt seine wirklichende Tiefe. In der Entbergung im offenen Bilde verbirgt sich zugleich die nach innen gerichtete Einheit des wesenden Grundes ... alle Erscheinung steht im offenbaren Anwesen und zugleich im verhüllenden Schein.»[21]

Das ist zwar von Heidegger und seinem Grundbegriff der ἀλήθεια her gedacht – doch zugleich entspricht es Thomas. Damit sei keine Abhängigkeit zwischen beiden behauptet, obschon sie mir nicht als Herabsetzung Heideggers erscheinen würde – aber auf eine Korrespondenz der Fragestellungen sei aufmerksam gemacht. Wie zwei Wächter auf den Schwellen einer Epoche, die unser Problem kaum zu denken vermochte, wirken diese beiden Denker.

So sei noch ein weiterer Hinweis in Empfang genommen: Wenn Wirkliches nur im Vorschein und in der Verschattung der reinen Wirklichkeit, aus der es selbst erwirkt wurde, in Erscheinung tritt, so steht es als Ab-bild im Licht und zugleich vor dem Dunkel seiner Herkunft, «von der her und auf die hin es aufscheint»[22]. Insofern ist erwirktes Sein als Analogie zu denken. Nun können wir unmöglich in die Auseinandersetzung um den Begriff der analogia entis eintreten, in der nicht nur von Przywara[22a], der den Gedanken dem rigorosen Anti-Ontologismus des jungen Karl Barth entgegenhält, und nicht nur von Barth aus[22b], der in ihm die Erbsünde katholischer Theologie und das Werk des Antichrist's zu erkennen glaubt, sondern allenthalben viele Mißverständnisse walten.

Für uns ist bedeutsam, daß im Analogon eine Grundverfassung menschlichen Erkennens reflektiert wird, die auch in der symbolischen Erfahrung wirksam zu sein scheint:

Im Analogon lassen sich Ähnliches und Unähnliches, Gemeinsames und Verschiedenes logisch nicht trennen. Es ist ein Begriff, der auch dann nicht die Einheit seines Inhaltes verliert, wenn er auf verschiedene Seinsebenen übertragen, in verschiedene Dimensionen ausgespannt wird und dadurch seinen Sinn wandelt[23]. So vermag das menschliche Erkennen im gegenständlich entworfenen Begriff der Analogie das Geheimnis, auf das es gerichtet ist, zwar niemals zu erreichen, nie einzufangen, dingfest und habhaft zu machen – aber es wendet

[21] Gustav Siewerth, *Wort und Bild* (Einsiedeln 1962) S. 13–14.
[22] Siewerth, a.a.O. S. 20.
[22a] Vgl. Erich Przywara, *Analogia entis*, neue, erweit. Aufl. (Einsiedeln 1962).
[22b] Karl Barth, *Die Kirchliche Dogmatik*, Vorwort zu I/1 (Zürich 1964) S. VIII.
[23] Vgl. Karl Rahner/Herbert Vorgrimler, *Kleines Theologisches Lexikon* (Freiburg 1961) S. 17.

sich ihm zu, peilt es an, wirft sich ihm entgegen und kann es treffen als ungegenständliches, doch aller Gegenständlichkeit zugrunde liegendes und sie durchleuchtendes Geheimnis, das die Gegebenheit ans Licht bringt, gibt und umgibt. So 'spannt sich unser erkennender Geist' tatsächlich 'ins Unendliche aus'[24]. Im Bereich begrifflichen Denkens entspricht die Analogie dem Symbol im Bereich der Erfahrung. Auch der symbolischen Erfahrung wird der Einblick zu einem 'spiegelnden Aufblick, zur speculatio in speculo, in der sich das Sein auf seinen Grund hin erschließt und das Urbild widerspiegelt', und so, als einspiegelnde Verweisung, gewinnt das Symbol jene «Schwebe der transzendentalen 'Bedeutungen' und deutet auf seine begründende Tiefe, die es als Bild und Abbild offenbar und anwesend macht».[25]

Nun können wir nicht schrittweise den Weg verfolgen, der aus dieser Helligkeit metaphysischer Einsicht in die Zersplitterung der Perspektiven und ihre Eintrübung geführt hat. Das Fragen wurde kurzsichtig und vermochte dann nur noch grobe Umrisse wahrzunehmen. Da Sein nicht mehr als verweisendes Gleichnis göttlicher Güte verstanden wurde, verdarb das ontologische Problem in der Theologie, wogegen sich das reformatorische Denken zu Recht auflehnte, indem es, bis hin zu Karl Barth, die Frage selber mit dem Bannfluch belegte, der wirksamer gewesen ist als je ein päpstlicher. Auch in der Philosophie wird das Problem verkürzt, verstellt. Das Sein wird schließlich nur als formale Idee eines endlichen Verstandes begriffen – bei Kant, oder es stürzt in einem mit der denkenden Vernunft ins Leben eines absoluten Selbst – bei Hegel, oder wird zum 'allgemeinsten, abstraktesten und leersten Begriff in der logischen Ordnung', zu einer Chimäre des Rationalismus. Für uns entscheidend ist, daß die Erfahrung einer Präsenz im Symbol sich nun nicht mehr denken läßt und für die Philosophie, die im Nominalismus für die Erfahrung selbst erblindet ist, auch gar nicht mehr thematisch werden kann. Daß transzendente Bestimmung, daß Wahrheit in konkrete Erscheinung treten könne, wird so unwahrscheinlich, daß es kaum noch bedacht wird.

Erst in der Umkehr des Denkens, welche die romantische Rückbesinnung einleitet, gelangt das Problem wieder an die Oberfläche: von Jakob Böhme – und in einem weiteren Rückgriff, von Thomas her bei Franz von Baader, bei Novalis und Schelling, in anderer Weise, von Eckehart und wiederum von Böhme her auch bei Hegel – nicht zuletzt aber bei Goethe. Creuzer hat ihm das Stichwort gefunden: die konkrete Gegebenheit, in der ein transzendenter Sinn eine von der Natur, von der Geschichte 'angebotene' Gestalt annimmt, gilt nun als Symbol. Nun erst stellt sich der Begriff als Thema. Dies ist zu beachten, ohne daraus mit Karl Kerényi den Schluß zu ziehen, die Erfahrung von Symbolen sei neueren Datums, eine ursprünglichere Erfahrungsweisen wie Mythos und Vision ablö-

[24] *Summa contra Gentiles.* 4, 27.
[25] Siewerth, a.a.O. (Anm. 21) S. 21.

sende Möglichkeit[26]; was nun reflektiert wird und allmählich zum Begriff kommt, wurde erlebt von alters her.

Metaphysisch bedurfte es inzwischen nicht nur der Abgrenzung des Symbols von der Allegorie, an der Goethe gelegen ist. Verschollene Grundfragen müssen erinnert werden. Etwa durch die ontologisch bedeutsame Korrektur, die Baader dem Goethe-Gedicht «Epirrhema» zuteil werden läßt, in dem unser Problem in Verse gefaßt ist:

Müsset im Naturbetrachten
Immer eins wie alles achten;
Nichts ist drinnen, nichts ist draußen:
Denn was innen, das ist außen.
So ergreifet ohne Säumnis
Heilig öffentlich Geheimnis.
Freuet euch des wahren Scheins,
Euch des ernsten Spieles.
Kein Lebendges ist ein Eins,
Immer ist's ein Vieles.

Baader notiert in seinen «Fermenta cognitionis» 1827: «Richtiger würde sich Goethe etwa so ausgedrückt haben:

'Jedes Lebendige ist als Eins
immer zugleich ein Vieles'.

... das heißt, die Erscheinung, die Bewegung, das Leben kann nur in Gliederung hervortreten. Denn das Erscheinen verhält sich zum Wesen wie das Werden zum Sein. Nur das Seiende wird oder erscheint und nur das Werdende oder Erscheinende ist. Wie das Ganze nicht wird ... so kann es nicht erscheinen ...»[27]

Freilich setzt sich diese Rückbesinnung seither nur mühsam durch. Erregt durch den Widerspruch zu Kant, der unter dem Symbol nur den veranschaulichten Gedanken versteht, hat sie sich bis zum heutigen Tag gegen Interpretationen seines Sinnes zur Wehr zu setzen, die es als Sinnbild, als Metapher, als Wahrzeichen, Anzeichen, Signal – als irgendwie vom Menschen gesetzte Chiffre, die lediglich gleichnishaften Bezug zur Realität hat, verstehen; also in einer Weise, die gar keine ontologischen Fragen aufkommen läßt, weil über die Präsenz, die in Erscheinung tritt, gar nichts ausgesagt werden kann. Erst im Denken Ernst Cassirers erschließt sich das Kant nachfolgende Fragen der Objektivität auf Grund einer Erkenntnislehre symbolischen Erfahrens, wogegen das Phänomen auch in der Existenzphilosophie weithin undenkbar, unfaßbar bleibt.

Etwa für Karl Jaspers, der unter dem Begriff der Chiffre einen metaphysischen Aufschluß verstehen möchte, 'um aus der Wirklichkeit der Existenz heraus das Umgreifende der Transzendenz zu hören'; «wir verstehen diese Metaphysik als

[26] Vgl. Karl Kerényi a.a.O. – Thema eines Symposiums im Forschungskreis für Symbolik (1966).
[27] Vgl. Franz von Baader, *Schriften zur Socialphilosophie*, hrsg. von H. A. Fischer-Barnicol (Köln 1966) S. 210.

Chiffrenschrift.»[28] Wer seine Existenz annimmt, versteht diese Chiffrenschrift – so gilt etwa das Scheitern als eine Chiffre des Seins –, wenn auch ein Schriftkundiger solcher Art nur ein Wissender 'um', nicht ein Kenner 'von' sein kann, weil ihm ja Transzendenz stets im Innern der Immanenz, d. h. in der eigenen Existenz sich auftut. Wirklichkeit gewinnt die Chiffre erst im Verständnis, als Zuspruch und Auslegung der eigenen Existenz – sie bleibt also streng subjektiv. Nicht konkret, leibhaft, real, sondern lediglich 'geistig' wird sie wahrgenommen, nur im Denken erfahren und verstanden.[29]

«Chiffren sind geistige Realitäten in unserer Sprache, in Philosophie und Dichtung und Kunstwerken, aber sie sind nie die Leibhaftigkeit der Transzendenz selber. Das Leibhaftwerden der Chiffreninhalte ist daher die Grundverwechslung in unserem Umgang mit Transzendenz. Wird so die Wirklichkeit der Transzendenz eingefangen in die Realität, dann geht sie selber uns verloren. Offenbarung scheint die wirksamste Form jener Verwechslung zu sein.»[30]

Ein solcher 'Umgang mit Transzendenz', der sie vermutlich tatsächlich umgeht, hat es darauf abgesehen, die Chiffren rein und unbeschmutzt zu erhalten als Zeichen jener Freiheit, von der gesagt wird, nur sie allein beziehe sich auf Transzendenz. Sie bleibt so unbestimmt wie die Chiffre, in der sie sich erklärt und erkennt, sie bleibt unbestimmbar, beziehungslos, ohne wozu.[31] Jaspers scheut die doktrinäre Erstarrung, von der er sich in jeder Offenbarung bedroht sieht, weil er diese immer nur von ihrem Manifest her, doch nicht als Erfahrung, nicht als ein in radikaler Offenheit erlittenes Widerfahrnis verstehen kann; vor der bestimmten Dogmatik weicht er in einem Dogmatismus des Unbestimmten aus.

Religionsgeschichtlich ist dem zu widersprechen, weil die Erfahrung des Heiligen, zu dessen Licht keine menschliche Freiheit 'durchbricht', das sich aber von sich aus frei zu zeigen und durch diese seine Epiphanie menschliche Freiheit zu entbinden und auszurichten vermag – weil diese Erfahrung des Heiligen erst dann in undurchsichtigen Dogmatismus einfriert, wenn das Geheimnis nicht mehr in konkreter, gestalthafter Präsenz erfahren wird. Sobald diese Herablassung, die sich zur Anwesenheit bringt, mißachtet, sobald der habgierige Mensch sich vom Unverfügbaren nicht mehr bestimmen lassen möchte, spalten sich Blick und Wirklichkeit in Vordergrund und Hintersinn. Weil sie nicht mehr erfahren wird, wird dann Offenbarung auch nicht mehr verstanden.

Das gleiche gilt für die symbolische Erfahrung. Sie läßt sich unterm idealistischen Vorzeichen dieser Existenzphilosophie nicht begreifen, welche jene Wende zum Objektgedanken nicht mitvollzogen hat, in der – eine fromme Hoffnung! –

[28] Vgl. Karl Jaspers, *Von der Wahrheit, Philosophie, Philosophischer Glaube* u.a., als letzte Formulierung: *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung* (München 1962) S. 153ff.
[29] Vgl. Karl Barth, *Kirchliche Dogmatik* (Zürich 1932ff.) IV, 4, S. 549ff.
[30] Jaspers, a.a.O. S. 162
[31] Jaspers, a.a.O., S. 162. 193ff.

Przywara das 'Stigma unserer Zeit' zu erkennen glaubte. Husserls Phänomenologie mühte sich darum, sie herbeizuführen, nicht als System, aber 'als eine neue philosophische Einstellung, eine neue τεχνη des aufbauenden Bewußtseins', als Rückkehr zur Sache selbst, die 'durch fortgesetzte Übung dieser Bewußtseinshaltung möglich' werden sollte – wie Max Scheler den Versuch beschrieben hat[32] – «der schon in der Scholastik als grundlegend erkannte Gegensatz von existentia und essentia, Wesen und Dasein, beherrscht das Denken dieser Forschergruppe», die Husserl nachfolgte, der selbst zum Transzendentalismus zurückwich. Sein größter Schüler hat, wie wir gesehen haben, die Rechtmäßigkeit dieser Unterscheidung dann in Frage gezogen. Die Wende ins Objektive konnte nicht in Kraft treten. Dazu war die Situation der Philosophie gegenüber den Wissenschaften, die nach wie vor nominalistisch denken, zu ungesichert, zu kompliziert geworden.

Lediglich in der Nachfolge Kants, seine Fragen fortführend, unternahm und vermochte es die Philosophie, über die Methodenkritik hinaus ihren universalen Anspruch gegenüber den Wissenschaften nicht nur zu behaupten, sondern auch zur Geltung zu bringen – in diesem Zusammenhang besonders denkwürdig im Werk Cassirers[33], in der erkenntnistheoretischen Klärung und Erschließung des symbolischen Erfahrens, ähnlich auch in Hermann Friedmanns Untersuchungen[34]. Im übrigen ist die Problematik der Naturphilosophie ebenso verdrängt und verschollen wie jene der Religionsphilosophie. Damit sind jedoch zwei Dimensionen des Raumes verstellt, in dem unser Problem liegt und geklärt werden könnte.

Wegweisend sind indessen auch jene Versuche, in der Reflexion auf die Motive und Gründe des Fragens die analysierende Reflexion – das übliche Fragen – kritisch in das konkrete Dasein, in das Bewußtsein seiner intersubjektiven Verfassung zurückzuführen.[35] Ihre kritischen Möglichkeiten hinsichtlich einer Klärung der Grundlagen und Voraussetzungen der Wissenschaftlichkeit und ihrer Kriterien hat diese dialogische Existenzphilosophie bislang leider nicht wahrgenommen. Um so nachhaltiger hat sie auf das religiöse Denken eingewirkt. Ihre Ursprünge liegen ja in religiösen Erfahrungen, sie ist, wenn man das sagen darf, das unschätzbare Abschiedsgeschenk und das ebenso geheimnisvolle wie erschreckende Vermächtnis des jüdischen Geistes vor seiner Emigration aus dem Abendland. Von Gabriel Marcel als erstem reflektiv erschlossen, unabhängig von ihm durch Franz Rosenzweig auf Feldpostkarten des 1. Weltkrieges entworfen, von Martin Buber zur Gestalt gebracht, ist es von Eugen Rosenstock-Huessy

[32] Vgl. Max Scheler, *Vom Ewigen im Menschen* (Bern 1954); Neuaufl. *Philosophische Weltanschauung* (Bern 1954).

[33] Ernst Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen* Bd. I–III, (Neuaufl. Darmstadt 1964).

[34] Hermann Friedmann, *Die Welt der Formen* (München 1930) und *Wissenschaft und Symbol* (München 1949).

[35] Vgl. insbesondere Franz Rosenzweig, *Stern der Erlösung* (Heidelberg 1954); Gabriel Marcel, *Metaphysisches Tagebuch* (Wien 1955; Paderborn 1954; Frankfurt a.M. 1961).

zutreffend als ein «Neues Denken» gekennzeichnet worden. Es ist neu, weil es wieder elementar zu denken versteht, sei es, indem es in Marcels 2. Reflexion wieder die Unbefangenheit für das Konkrete gewinnt, sei es, daß es sich auf die universal verstandene Objektivität des Volkes einläßt und in einem hebräischen Humanismus der Gemeinsamkeit vertraut.[36] Es hat uns den Zugang zu einer – für die Aufklärung unseres Problems, wie ich glaube, entscheidenden – Ontologie des Zwischen-Menschlichen, des Intersubjektiven, der gelebten Beziehung eröffnet, deren Grundwort die Liebe ist.

Diesem Denken korrespondiert in gewisser Weise der elementare Aufbruch der reformatorischen Theologie seit dem Ersten Weltkrieg, genauer, seit dem Erscheinen des Römerbrief-Kommentars von Karl Barth. Er geschah im Zeichen einer theologischen Besinnung auf die Existenz, die radikaler als Kierkegard sich dem Entweder-Oder des Glaubens unterzog. In aller Dialektik, die man dieser Theologie zugeschrieben hat, konnte und durfte sie nicht sich in letzten Endes unverbindlichen, weil ins Unerträgliche gespannten Antithesen erschöpfen. Barth fand zur Objektivität einer wahrhaft universalen theo-anthropologischen Summa, in der sich die anfänglich rigorose Christozentrik als das A und O der Theologie bewährt und bewahrheitet. Nicht zufällig wurde das Werk als 'christliche Dogmatik' entworfen, aber als eine 'Kirchliche Dogmatik' niedergeschrieben.[37] Ähnlich wie in der 2. Reflexion bei Marcel wurde hier in der Theologie der Idealismus und sein subjektivistisches Prinzip aus sich selbst heraus überwunden, dort in der Auseinandersetzung mit Hegel, hier in der Revision Kants, dessen 'Kritik der reinen Vernunft' Barth zweimal durcharbeitete, bevor er seinen «Römerbrief» schrieb.

Sein früher Weggefährte Rudolf Bultmann folgte den gleichen Motiven, wenn auch weniger kritisch gegenüber den eigenen Kriterien und den Eigengesetzen der gewählten Kategorien. Er entlieh sie dem existential-philosophischen Ansatz Heideggers, dessen Hermeneutik des Daseins für Bultmanns theologische Hermeneutik kategorial verbindlich wurde. Bultmann hat die Ausarbeitung von «Sein und Zeit» in den Marburger Jahren Heideggers, ihm befreundet, miterlebt, die späteren Gedanken des Philosophen jedoch kaum zur Kenntnis genommen.[38] So hat sich seine theologische Systematik nie ganz freimachen können von einem idealistischen Existentialismus, der ihm den Vorwurf Barths eintrug, er löse Theologie wieder in Anthropologie auf. Ihm, dem großen Exegeten, verlagert sich die Problematik ins Sprachliche. Sein eigenwilliger, religionsgeschichtlich irrelevanter, rein kritisch geprägter Mythos-Begriff wie sein existentialisti-

[36] Vgl. Martin Buber, *Ich und Du, Elemente des Zwischenmenschlichen, Das Problem des Menschen* u.a., in: Werke – Schriften zur Philosophie (München 1962); Eugen Rosenstock-Huessy, *Die Sprache des Menschengeschlechts* – eine leibhaftige Grammatik I u. II (Heidelberg 1963/64).

[37] Vgl. oben Anm. 29.

[38] Bultmann bestätigt diese Vermutung in *Darstellung im Zwiegespräch* – R. Bultmann (mit d. Verf.) (Frankfurt/Hannover/Berlin 1964).

scher Aktualismus verwehren ihm den Zugang zur symbolischen Erfahrung, was gedanklich nicht notwendig wäre.[39] Denn als ein wesenhaft geschichtliches, alle Verfügungs-Ansprüche des Menschen abweisendes, nur in existentieller Erschlossenheit und Betroffenheit wahrzunehmendes Phänomen hält das Symbol, zumindest das echte Präsenz-Symbol, aller Kritik der Entmythologisierung stand. Verleugnet das Kirchenfenster doch das Licht nicht, in dem es erstrahlt, wird es doch, wie überwältigend seine Farbenglut auch wirken mag, niemals mit der Sonne verwechselt. Eben das aber, so scheint mir, geschieht zuweilen gegenüber sprachlichen 'Symbola', sofern man nicht weiß, daß sie nur symbolisch zu verstehen sind. Andererseits wäre wohl zu fragen, ob nicht im Kerygma der Kirche, in dem Bultmann den auferstandenen Christus aus der absoluten Zukünftigkeit Gottes anwesend sein läßt, ein zwar nicht re-, aber ante-präsentierendes Symbolgeschehen gedacht wird. Im Zeugnis der Schrift und in dem dieses Zeugnis auslegenden Wort der Verkündigung nimmt Gottes Zukunft wenn auch nicht faßbare, so doch hör- und versteh-bare Gestalt an[40], die freilich als ganz und gar uneigentliche Erscheinung gedacht wird, die erst der historischen Kritik und gehöriger Korrekturen bedarf, um vor dem Blick des Hermeneuten bestehen zu können. Von einer Wende zur Objektivität kann also kaum gesprochen werden.[41]

Sie wird ohne jeden Zweifel im Denken eines anderen Theologen angestrebt, der sich nicht scheute, Kant, Fichte, Schelling, Hegel und Schleiermacher als seine eigentlichen geistigen Ahnen anzugeben, der auch zeitlebens dem Liberalismus verpflichtet geblieben ist, aber als der Philosoph, der er zugleich war, stets nach der Brücke suchte, die aus den Aporien des Idealismus herausführen kann, – im Denken Paul Tillichs. Ihm wird das Symbol zum Grundbegriff und zum formalen Prinzip.[42] Er versteht es in der vollen Würde der Präsenz-Erfahrung, die es verbietet, davon zu sprechen, etwas sei 'nur' ein Symbol – was mehr als Symbol und Gestalt des Gestaltlosen, Manifestation des Unbedingten, Offenbarung des Eigentlichen in der Uneigentlichkeit, des Seins selbst vermag denn ein Seiendes zu sein? Als Zum-Vorschein-Kommen der transzendentalen Wahrheit, als Leuchten aus wahrem Licht, als Hierophanie ist das Symbol die Sprache der Religion. Zugleich weiß Tillich, daß Symbole gefährdet und gefährdend sein können, sobald ihre Transparenz nachläßt oder der Sinn, der sie durchschaut und vom Symbolisierten zu unterscheiden vermag, erblindet. Deshalb ersehnt auch er sich auf seine Weise, wovon alle großen Theologen, Barth sowohl wie Bultmann, Balthasar wie Rahner, träumen: das, was sich uns im Symbol zeigt, frei von allen Symbolen unmittelbar zu Sprache und Präsenz bringen zu können.

[39] Vgl. vor allem *Kerygma und Mythos* I–VI (Hamburg 1954ff.).

[40] Vgl. vor allem *Glaube und Verstehen* I–III (Tübingen 1933–1960).

[41] Erwähnt sei hier Bultmanns großer Schüler Heinrich Schlier, in dessen Werk – über alle konfessionellen Probleme hinweg – die Wende zu jener positiven 'Objektivität' erfolgt.

[42] Hierzu Paul Tillich, *Gesammelte Werke* I–VII (Stuttgart 1959ff.) und *Systematische Theologie* I–III (Stuttgart 1956–66).

«Das kann natürlich nicht bedeuten, daß man jenseits aller Symbole das Unbedingt-Transzendente selbst anschauen will. Es bedeutet vielmehr umgekehrt, daß man die Wirklichkeit nicht mehr zum Material für Symbole benutzen will, sondern sie selbst unmittelbar anschauen und so von ihr reden, daß ihr Stehen in und vor dem Unbedingt-Transzendenten unmittelbar zum Ausdruck käme. Zweifellos wäre dies das höchste Ziel einer theologischen Arbeit» – Tillich hebt es im Druck hervor – «*den Punkt zu finden, wo die Wirklichkeit selbst unsymbolisch zugleich von sich selbst und dem Unbedingten spricht, den Punkt zu finden, wo die Wirklichkeit selbst ohne Symbol zum Symbol wird, wo der Gegensatz von Wirklichkeit und Symbol aufgehoben ist.*»[43]

Mir scheint, der *Theologe* Tillich spricht hier vom *Gegensatz*, während der Philosoph in seiner Ontologie sich diesem Punkt, in dem die 'Analogia imaginis'[44] aufgehoben wird, merkwürdigerweise müheloser nähern kann. Tillich selbst vermutete, daß der ontologischen Erkenntnis die mystische Erfahrung zu Hilfe komme, aus der sie sich ergebe. Phänomenologisch als die Erfahrung einer Ankunft eines Umfassenden, oder mit Tillich gesprochen, des Unbedingten im Versunkenheitsbewußtsein bzw. als die Einung mit ihm in der Ekstase beschrieben[45], vermag die mystische Erfahrung in der Tat Wirklichkeit – weil vom Umfassenden umfaßt, als ganze – zu schauen als Bild des Geheimnisses, das ihr präsent wird. Jedenfalls ist im mystischen Bewußtsein, das sich über die Herkunft und Uneigentlichkeit der ihm gegebenen Erscheinungen nicht betrügen kann[46], von einem 'Gegensatz' zwischen Symbol und Wirklichkeit nicht zu reden. Weil es sich eigentlich nur auf das Symbolisierte, die in allen Ausdruckserscheinungen erfaßte Präsenz des Erscheinungslosen ausspannt, erfährt es Wirklichkeit stets irgendwie als Symbol. Hildegards ontologische Visionen lassen das deutlich werden gerade in der großartig naiven Zuwendung zu allen Dingen dieser Welt, dieses Menschenlebens. Recht verstanden ist dieses mystische Erkennen aber insgeheim in jedem echten Erkennen aufgetan, Schau des Lichtes in der Sicht auf das, was leuchtet. In die Metaphysik der Erkenntnis zurückgewendet, um noch einmal an Thomas zu erinnern, erklärt dies jene conversio ad phantasma, in der sich der menschliche 'Geist in Welt' ihres Grundes, angesichts des Seienden wie in einem Spiegel, in speculo – und so spekulativ des Seins vergewissert.[47]

Damit sind wir zu Fragestellungen gelangt, in denen sich dem katholischen Denken unserer Tage auch das Problem der symbolischen Erfahrung aufs neue stellte. In ihnen wird der Versuch unternommen, die aus der Scholastik überkom-

[43] Tillich, *Die Frage nach dem Unbedingten*, in: Werke Bd. 5 (Stuttgart 1964) S. 211.

[44] Vgl. hierzu Klaus-Dieter Nörenberg, *Analogia imaginis* – Der Symbolbegriff in der Theologie P. Tillichs (Gütersloh 1966).

[45] Hierzu Carl Albrecht, *Psychologie des mystischen Bewußtseins* (Bremen 1951).

[46] Hierzu Carl Albrecht, *Das mystische Erkennen* – Gnoseologie und philosophische Relevanz der mystischen Relation (Bremen 1958).

[47] Vgl. Karl Rahner, *Geist in Welt* (München 1957) und – von entscheidender Bedeutung für das Thema: Ferdinand Ulrich, *Homo abyssus* – Das Wagnis der Seinsfrage (Einsiedeln 1961).

mene philosophia perennis in den Kategorien des nachcartesianischen Denkens fortzuführen und dessen Fragen – wie es etwa Joseph Maréchal gegenüber Kant getan hat – als implizierte Momente des thomistischen Denkens zu verstehen.[48] Im Zuge dieser transzendentalen Wendung hat Karl Rahner eine Theologie des Symbols entworfen[49], die sein Bruder Hugo Rahner, dem wir tiefsinnig tiefsichtigen Aufschluß frühchristlicher symbolischer Erfahrungen zu danken haben[50], 'für den Inbegriff seiner theologischen Grundrichtung' hält.[51] Es gibt keinen Grund, dieses kompetente Urteil anzufechten. Es erlaubt uns, Karl Rahners Versuch als bedeutsames Symptom zu betrachten. Daß für ihn gerade das Symbol-Problem eine Schlüsselfunktion gewinnen konnte, kennzeichnet unsere Situation. Zumal die nämlichen Fragen anderwärts auch aufgebrochen sind: aus einer konkreten Erfahrung heraus und deshalb am vitalsten und explizit in der Mysterientheologie[52], die der liturgischen Besinnung den gedanklichen Grund gewährt hat; universaler und prinzipieller, theologisch in unabsehbare Konsequenzen herausfordernd, im Aufriß der theologischen Ästhetik durch Hans Urs von Balthasar[53], ganz zu schweigen von den Implikationen der konziliaren Theologie, insbesondere der Ecclesiologie, die schon deshalb für unsere Problematik von entscheidender Bedeutung sein muß, weil sich in ihr ein lebendiger Versuch darstellt, Präsenz des Ewigen in der Zeit *gemeinsam* zur Sprache des Denkens zu bringen[54].

Karl Rahner kann sich in seiner Studie leider nicht mit der Vorgeschichte unseres Problems auseinandersetzen[55]; er bedauert selber, der Geschichte des Symbolbegriffs und ihm verwandter Termini, wie *εἶδος*, *μορφή*, Zeichen, Gestalt, Ausdruck, Bild, Anschein, Anblick, nicht nachgehen zu können. Unvermittelt wendet er sich 'der Sache selbst', dem Phänomen «Symbol» zu, dessen ontologische Binnenstruktur sich nicht wesentlich von der jedes anderen Seienden unterscheiden läßt, weshalb der erste Satz Karl Rahners lautet: «Das Seiende ist von sich selbst her notwendig symbolisch, weil es sich notwendig 'ausdrückt', um sein eigenes Wesen zu finden»[56]. Damit ist von vornherein ausgeschlossen, daß abkünftige Weisen der Symbolik die Überlegung fehlleiten etwa in dem Sinne,

[48] F. Ulrich scheint mir einer neuen Generation anzugehören, die zu anderen Fragestellungen gelangt.
[49] Karl Rahner, *Schriften zur Theologie* Bd. IV (Einsiedeln 1960) S. 275ff.
[50] Vgl. Hugo Rahner, *Griechische Mythen in christlicher Deutung* (Zürich 1967); *Symbole der Kirche* (Salzburg 1964).
[51] Hugo Rahner, in: *Gott in Welt* I u. II (Freiburg 1964) Band II, S. 895ff. ('Eucharisticon fraternitatis').
[52] Vgl. u.a. Odo Casel, *Die Liturgie als Mysterienfeier* (Freiburg 1923); *Altchristlicher Kult und Antike*, in: Jahrbuch f. Liturgiewissenschaft (Münster 1923ff.) 3, 1–17; *Das christliche Kultmysterium* (Regensburg 1960) und Photina Rech, Bd. I u. II, a.a.O. (Anm. 9).
[53] Hans Urs von Balthasar, *Herrlichkeit* – Eine theologische Ästhetik, vorerst I–III, 11. (Einsiedeln 1961ff.).
[54] Vgl. u.a. *De Ecclesia* – Beiträge zur Konstitution «Über die Kirche» des 2. Vatikanischen Konzils, hrsg. von G. Baraúna (Frankfurt/Freiburg 1966).
[55] K. Rahner. a.a.O. (Anm. 49) S. 275ff.
[56] a.a.O. S. 278.

«daß zwei Wirklichkeiten, die je für sich in ihrer Washeit als schon bestehend und je in sich verständlich vorausgesetzt werden, durch irgend etwas an ihnen 'übereinkommen' und diese 'Übereinkunft' die Möglichkeit gebe, daß jedes von ihnen auf das andere hinweise».[57] So könnten die echten Real-Symbole nicht von bloß arbiträr festgelegten Zeichen, Signalen, Chiffren unterschieden und alles könnte von allem Symbol sein. Karl Rahner will aber «die höchste und ursprünglichste Weise der Repräsentanz einer Wirklichkeit für eine andere suchen» – eben das eigentliche Symbol.[58]

Wir können seinen außerordentlich schwierigen Vorüberlegungen hier nicht im einzelnen Folge leisten. Sie münden in jene Baadersche Korrektur des Goethe-Verses – «Jedes Lebend'ge ist als Eins immer zugleich ein Vieles.» Denn Pluralität ist 'Ausdruck' jener ursprünglichen einfachen Einheit «in herkünftiger Übereinkunft»[59], um am anderen zu sich selbst zu kommen. Seiendes hat sich selber, indem es sich ausdrückt, und darum ist das 'Symbol' «die Weise der Selbsterkenntnis, der Selbstfindung überhaupt»[60] – ein Selbstvollzug auf das Andere hin, in dem der gestaltbildende Wesensgrund sich das Symbol als die Gestalt setzt, «seine (ihn selbst da-sein lassende, in die Ek-sistenz bringende) Erscheinung aus sich herausgesetzt und gerade so ('Im-Anderen-Beisich') behält»[61]. Gestalt und Wesen werden auf diese Weise «echt in die Sinnfülle eines Begriffes zusammengeschlossen», denn die Gestalt als Erscheinung des substantiellen Grundes ist zwar nicht die forma selbst, aber ihr Symbol, «das vom Symbolisierten als sein eigener Wesensvollzug gebildet wird»[62], um in ihm anwesend zu sein. Daraus ergibt sich die Umkehrung des ersten Satzes im zweiten:

«Das eigentliche Symbol (Realsymbol) ist der zur Wesenskonstitution gehörende Selbstvollzug eines Seienden im anderen.»[63] Was das im einzelnen für unser Wirklichkeits- und Daseinsverständnis bedeutet, zu welchen Konsequenzen dieser Satz zwingt, kann und braucht hier nicht ausgeführt zu werden. Rahner selbst gibt als fünften Satz seiner Theorie eine knappe Erklärung, die übrigens Cassirers Vermutung, im Zentrum aller Fragen nach dem Wesen der Symbole stehe das Leib-Seele-Problem[64], bestätigt: «Der Leib ist das Symbol der Seele, insofern er als der Selbstvollzug der Seele (wenn auch nicht als deren adäquater) gebildet wird, und sich die Seele in dem von ihr unterschiedenen Leib selbst anwesend sein und in 'Erscheinung' treten läßt.»[65] Von der anthropologischen Problematik dieses Satzes einmal abgesehen, die Frage kann sich aufdrängen, ob diese Onto-

[57] a.a.O. S. 279.
[58] a.a.O. S. 279.
[59] a.a.O. S. 283–286.
[60] a.a.O. S. 285.
[61] a.a.O. S. 287.
[62] a.a.O. S. 287.
[63] a.a.O. S. 290.
[64] E. Cassirer, a.a.O. (Anm. 33) Bd. III, S. 108ff.
[65] K. Rahner, a.a.O. (Anm. 49) S. 306.

logie nicht insgeheim auf dieses anthropologische Facit angelegt und in sich 'anthropomorph' ist, indem sie unterstellt, alles Seiende sei derart 'symbolisch' strukturiert wie der leibhafte Mensch.

Diese Frage weist womöglich auf formale Schwierigkeiten hin, die dieser ontologische Ansatz, der alles Seiende wie ein Symbol verstehen möchte, mit sich bringt, aber gerade dieses anthropologische Resümee rechtfertigt den Ansatz: in der Tat 'meint' alles Seiende im Licht der symbolischen Erfahrung den leibhaften Menschen, gibt sich ihm anthropomorph zu erkennen. So gewinnt Rahners Ontologie des Symbols und des 'im anderen sich selbst findens', das im Symbolisieren sich ereignet, erst ihre eigentliche Tiefe und Wahrheit in der theologischen Konsequenz, zu der sie führt:

«Der menschgewordene Logos ist das absolute Symbol Gottes in der Welt, das unüberbietbar mit dem Symbolisierten erfüllt ist, also nicht nur die Anwesenheit und Offenbarung dessen in der Welt, was Gott in sich selbst ist, sondern auch das ausdrückliche Dasein dessen, was (oder besser: wer) Gott in freier Gnade der Welt gegenüber sein wollte ...»[66]

Karl Rahners gesamte Theologie legt diesen Gedanken in immer neuen Wendungen aus, so an anderer Stelle, für das Verständnis seiner Theologie geradezu entscheidend, weil den Vorwurf, sie verliere sich in transzendentale Anthropologie, widerlegend: «Dieser Mensch (Jesus) ist genau als Mensch die Selbstäußerung Gottes in ihrer Selbstentäußerung, weil Gott gerade *sich* äußert, wenn er sich *ent*äußert, *sich* selbst als die Liebe kundmacht, wenn er die Majestät dieser Liebe verbirgt und sich zeigt als die Gewöhnlichkeit des Menschen. Sonst wäre seine Menschheit die Livree, die Vermummung Gottes, ein Signal, das zwar das Dasein von etwas signalisiert, aber von dem, der da ist, nichts enthüllt ... man könnte von daher – den Menschen in sein höchstes und finsterstes Geheimnis hineinstoßend, – den Menschen definieren als das, was entsteht, wenn die Selbstaussage Gottes, sein Wort, in das Leere des gott-losen Nichts liebend hinausgesagt wird ...: Wenn Gott Nicht-gott sein will, entsteht der Mensch.»[67]

Oder ein anderes Mal, nahezu barthianisch alle Anthropologie in der Christologie verwurzelnd:

«... (die) menschliche Natur ist ... nicht die von außen angenommene Larve (das *πρόσωπον*), die Livree, in der versteckt der Logos in der Welt gestikuliert, sondern vom Ursprung her das konstitutive Realsymbol des Logos selbst, so daß in letzter ontologischer Ursprünglichkeit gesagt werden kann und muß: Mensch ist möglich, weil Entäußerung des Logos möglich ist.»[68]

Mir scheint, diese Theologie des Symbols, die zugleich sich selbst in einem gewissen Sinn als symbolische Theologie zu verstehen vermag, dringt in ihrer Re-

[66] a.a.O. S. 293–294.
[67] a.a.O. S. 149.
[68] a.a.O. S. 123.

flexion in letzte Tiefen symbolischen Erfahrens vor und läßt dessen Sinn deutlich werden. Sie spricht eine sehr schwierige Sprache – was durchaus nicht belanglos ist –, deren Begriffe sowohl von der Scholastik her, wie vom deutschen Idealismus, teilweise auch von Heidegger aus konzipiert sind. Ihre Kategorien werden angesichts der Glaubenserfahrung vom Offenbarungslicht her durchleuchtet; gegenüber den natürlichen Gegebenheiten, den Symbolen als solchen, wirken sie undurchsichtig. Das macht uns auf zweierlei aufmerksam: Entscheidend für eine Verständigung über die symbolische Erfahrung ist die Sprache, in der sie erfolgen kann. Zweifel regen sich, ob das eine Sprache der begrifflichen Informationen sein wird, deren Grammatik sich aus der Absicht ergibt, etwas, was erkannt und bereits gewußt wird, anderen mitzuteilen, nicht aber, wie jene des Dialogs etwa, aus der lauschenden Erwartung, vom anderen her und mit ihm gemeinsam zu erfahren, was als Wahrheit uns mitsammen bestimmt. Begriffe, wie wir sie konzipieren, vermitteln nur die *Vorstellung* von dem, was sie meinen. In den Kategorien des geläufigen Philosophierens und der Wissenschaften ist Verfügbares und Habhaftes auszusagen, kann aber das Unverfügbare kaum *vergegenwärtigt* werden. Fraglos anerkannte Disziplinen der Verständigung verwehren es uns, symbolisch zu denken und zu sprechen. Wollen wir ihnen genügen, geraten wir in oft unsinnige Komplikationen, sobald es darum geht, Unbegreifliches begrifflich anzuzeigen. Selbst ein Heidegger, der das Sprechen der Sprache zur Sprache bringen möchte, vermag den magischen Zirkel der sich selbst konstituierenden Begriffe nicht zu durchbrechen und bildet ein sublimes Informationssystem aus. Viel wird also davon abhängen, ob wir lernen, «die Verborgenheit der Sprache im Denken auf Grund einer rätselhaften Innigkeit» einzusehen, und ihr, der wahrhaft gesprochenen Sprache «als (dem) Medium, in dem sich Verstehen vollzieht» ein neues Vertrauen schenken.[69] Denn – so verankert Hans-Georg Gadamer diese Hinweise ontologisch: «Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache.»[70] Das ist mehr als ein wichtiger hermeneutischer Hinweis, mir scheint, es ist ein Grundsatz für das Verständnis der symbolischen Funktionen der Sprache. In ihr können unserem Begreifen die Begriffe gebildet werden, aber darüber hinaus und wohl auch darin vermag die Sprache Anwesenheit zu gewähren.[71]

Zum andern aber: Karl Rahners Erklärungen überzeugen von ihrer Konsequenz her. Sie werden klar und auch sprachlich schön angesichts der Erfahrung, in der sich ihm, dem Theologen, konkrete Gegenwärtigkeit auftut, der Glaubenserfahrung, auf die sie bezogen sind und von der aus die vorauslaufenden ontologischen Fragestellungen einsichtig, durchsichtig werden. Diese Beobachtung läßt es ratsam erscheinen, phänomenologisch und ontologisch stets bei der jeweiligen

[69] Vgl. hierzu Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode* (Tübingen 1960) vor allem den 3. Teil «Ontologische Wendung der Hermeneutik am Leitfaden der Sprache» S. 360ff.

[70] a.a.O. S. 450.

[71] Hierzu auch Heideggers Satz: «Sprache ist lichtend-verbergende Ankunft des Seins», in: *Platons Lehre von der Wahrheit* (Bern 1947) S. 74.

Erfahrung zu beginnen, sofern sie uns eben gegeben ist. Die Erfahrung gewährt das Licht, indem wir die Phänomene beobachten, unterscheiden, verstehen können, aus dem sich unserem Denken auch die gemäßen Kategorien und Formen eingeben und ausbilden können, in denen die Erfahrung zu denken und verständlich zu machen ist. Damit sei Rahners Versuch nicht in Frage gestellt, sondern als Voraussetzung weiterer Besinnung dankbar bestätigt, wenn diese nun auch einen anderen Weg einschlagen muß. Sie kann nicht von der Betrachtung der 'Sache', des Symbols in sich, ausgehen, sondern von dem Geschehen, das sich in dieser Sache begibt und sie erst zu dem macht, was sie ist, zum Symbol. Rahners Ansatz hat insofern Recht, als tatsächlich jedes Seiende in jener ontologischen Struktur, die er aufdeckt, die Möglichkeit in sich trägt, Symbol zu sein. In jenes Bei-sich-sein als Erschlossenheit und Offensein des Seienden auf anderes zu tritt für den symbolisch Erfahrenden die Präsenz ein, die sich ihm mitteilt und ihm in diesem Seienden, das durch sie zum Symbol ermächtigt wird, begegnet. Dieses Ereignis ist der korrekte Gegenstand einer phänomenologischen und ontologischen Klärung, der das Symbol als Rahmen, als Stätte, als Ort und Gestalt des Geschehens gilt. Der Selbstvollzug eines Seienden im anderen als authentischer Wesens-'Ausdruck' ist ohne Zweifel im Symbol gegeben, doch wird der kritischen Frage, dadurch unterscheide sich das Symbol doch gar nicht von jedwedem anderen Seienden, dadurch zu begegnen sein, daß diese ontologische Struktur nicht als abschließende Erklärung, sondern als Bedingung der Möglichkeit eines sie überformenden symbolischen Erfahrens anerkannt wird: ihm stellt sich in dem so verfaßten Symbol noch ein ganz Anderes dar, und zwar ausdrücklich für diese Erfahrung, der sich Präsenz auftut.

Vor allem aber ist zu bedenken, was wir eingangs erwähnten, daß dies nicht zu jeder Zeit stattfindet. Die symbolische Erfahrung ist geschichtlich bedingt – sei es, daß sich das Symbolisierte in seiner Selbstdarstellung im Symbol zeitweise zurückhält, sei es, daß dieses 'in sich selbst symbolisch sein eines jeden Seienden' nicht zu jeder Zeit wahrzunehmen ist, sei es, daß der metaphysische Sinn, der in der symbolischen Erfahrung erkennt, stumpf und blind werden kann. Dadurch wird das Symbolsein des Seienden nicht aufgehoben, aber eben auch nicht mehr in vollem Sinn aktuell, wirklich und wahr. Dann verdirbt die Erfahrung. Der Leib bleibt der beseelte, lebendige Leib, wird aber nur als Körper betrachtet und behandelt. Christus Jesus bleibt Gottes absolutes Symbol in der Welt, wird aber nicht mehr als menschgewordener Logos, sondern bloß als Mensch, als der Jesus von Nazareth anerkannt, dem keine besondere Bedeutung zukommt.

Dann kehrt sich womöglich auch Rahners Satz in furchtbarer Konsequenz um: das Menschsein wird nicht mehr als Möglichkeit wahrgenommen, weil die Entäußerung des Logos für unmöglich gehalten wird.[72] Das besagt für unser Pro-

[72] Vgl. die Versuche einer anthropologisch orientierten Existenzial-Theologie unter dem Schlagwort vom «Tod Gottes».

blem: Wird ein Symbol undurchsichtig zum Symbolisierten hin, so verändert sich mit der Bewußtseinsverfassung des Menschen auch sein Selbstverständnis. Das kann dann – um noch einmal in die theologische Problematik zurückzugreifen, weil sie besonders deutlich ist – auch dazu führen, daß jene Entäußerung des Logos für selbstverständlich ausgegeben wird, indem man das Besondere, von dem aus das Allgemeine hell wird, als das Allgemeine ansieht[73]; Christus wird dann zum ethischen Musterexemplar und Heros der Menschlichkeit, und die Christologie begründet nicht mehr, sondern ist nichts anderes mehr als Anthropologie. Insofern entspricht auch Rahners These, jedes Seiende sei in sich selbst symbolisch, seiner anthropologischen vom 'Anonymen Christentum', derzufolge insgeheim jedermann schon von der zuvorkommenden Gnade ergriffen und ins Mysterium der Gottmenschlichkeit einbezogen sei.[74]

Mir scheint, diese Überlegungen – so andeutungsweise sie verstanden werden wollen, – lassen ein Problem auf des Messers Schneide deutlich werden: Wie ist die Möglichkeit, daß prinzipiell alles, was ist, Symbol werden und als solches erfahren werden kann, mit der faktischen Unmöglichkeit in eins zu denken, alles symbolisch zu erfahren? Hatte Tillich der Theologie das Ziel gewiesen, jenen Punkt zu finden, «wo die Wirklichkeit selbst ohne Symbole zum Symbol wird, wo der Gegensatz von Wirklichkeit und Symbol aufgehoben ist» – so versucht Karl Rahner Wirklichkeit als Symbol zu denken, ohne von einem Gegensatz etwas wissen zu wollen. Denkt der eine auf die Erfahrung als auf ein Äußerstes zu, so denkt der andere von der im Glauben erfahrenen Präsenz des Eschaton her. Beide Denkweisen treffen aufeinander in der Erfahrung, in diesem Fall der Glaubenserfahrung, daß Gott im Menschensohn da ist, sich offenbart und mitteilt dem, der es im Glauben erfährt und erkennt, daß Er und der Vater eins sind und daß den Vater sieht, wer Ihn sieht.[75]

Im Licht dieser uns allen noch nahen, noch verständlichen, und einigen von uns wohl auch gegebenen Erfahrung des Glaubens möchte ich nun abschließend noch einigen Fragen nachgehen, die sich uns auf diesem eiligen Gedankengang durch die Geschichte der Denkmöglichkeiten angesichts symbolischer Erfahrung gestellt haben – Fragen allesamt, die uns auffordern, nach neuen Formen und Weisen des Denkens zu suchen. Ihnen gelten diese Hinweise, denen nicht einmal der Entwurf einer künftigen Ontologie der Präsenz in der symbolischen Erfahrung zu entnehmen ist; doch das bedarf nun wohl keiner Erklärung mehr. Lediglich die Richtung ist anzugeben, in die sich unser Denken bewegen und wandeln muß.

Ausgehend von der nahezu unabgrenzbaren Fülle der Erscheinungen, denen das symbolische Erfahren historisch begegnet ist – also nicht nur der dinghaften,

[73] Bei einigen Schülern K. Rahners schlägt dessen echtes Motiv in eine so begründete anthropologische Tendenz um.
[74] Vgl. Anita Röper, *Die anonymen Christen* (Mainz 1963).
[75] Joh. 10, 30 und 14, 9–10; aber auch 16, 15 u. 32 und 17, 21.

bildlichen, räumlichen Gegebenheiten, sondern auch der zeitlichen Sinngestalten im Rhythmus und Tanz, Musik und kosmischen Geschehen – möchte ich vor allem an jene Symbolerfahrungen erinnern, in denen sich zeitenthobenes, ewiges Leben in zeitlicher Lebensgestalt vergegenwärtigte und Leib annahm – in einer Gemeinschaft oder in einzelnen erwählten Menschen, im König oder im Priester, im Erzgießer und Schmied oder im Arzt, im Pilger ins Unendliche oder in der Gestalt der im Staube der Landstraßen auf ihre Erlösung zu irrenden Schechina. Gerade in Menschengestalt spricht uns das Geheimnis, das in Erscheinung tritt, besonders deutlich an, wird die Begegnung mit ihm bestimmter, und wird verständlich, daß eine symbolische Erfahrung auf der Anerkennung, der An-Erkenntnis der Anwesenheit des Unsichtbaren im Sichtbaren beruht. Sie spannt sich in drei Dimensionen aus:

Im religiösen Symbol erfährt ein Mensch die Präsenz des absoluten Geheimnisses.

Im kosmischen Symbol erfährt ein Mensch die Entsprechungen zwischen dem menschlichen Dasein und allen weltlichen Gegebenheiten, deren umfassende Sinngestalt – die Welt – in allen ihren 'Gliedern' – in den Dingen und Lebewesen, in den Zeiten und Räumen – den Menschen meint, auf ihn hindeutet.

In innerweltlichen Symbolen erfährt ein Mensch den Bedeutungszusammenhang zwischen den einzelnen Dingen und Wesen, Zeiten und Räumen, der nur scheinbar unabhängig vom Menschen besteht, in Wahrheit jedoch sich aus dem Sinnbezug, in dem der Kosmos als ganzer zum Menschen steht, ergeben hat.

Diese Rangordnung läßt sich nicht umkehren. Wie die innerweltliche aus der kosmischen, so entspringt die kosmische Symbolik aus der religiösen, alles Leuchtende auf das Licht hin durchschauenden Erfahrung. Diesen Stufen der Einsicht entsprechen die Grade der existentiellen Intensität, kraft derer das Auge des Menschen lichtfähig wird. Das Gewahrwerden innerweltlicher Symbole erkennt in der Transparenz der Dinge zu ihrem Grund, das Gewahrwerden kosmischer Symbole erkennt im Glanz des Unsichtbaren, das alles Sein durchstrahlt. Dabei wird angesichts dieser verschiedenen Weisen des Aufscheinens, des Zum-Vorschein-Kommens und der Spiegelung von Erscheinung in Erschienenem, die dem Menschen in Symbolen widerfahren, seine Wahrnehmungsfähigkeit aus allen Vorstellungen heraus in immer tiefere Dimensionen der An-Erkenntnis gegenüber dem Geheimen eingefordert und geführt. Das Kriterium für dieses An-Erkennen ist in der Präsenzerfassung zu finden, die sich in ihm ereignet; je deutlicher das Symbolisierte im Symbol gewahrt wird, desto bedeutsamer ist das Symbol – je mehr das Symbol an Bedeutung gewinnt *vor* dem Symbolisierten, desto unechter und unbedeutender wird es. Kommt die Präsenzerfahrung im Symbol zum Erliegen, so hört das Symbol auf, ein Symbol zu sein. Dann verdirbt die Erfahrung, die sich ihm zuwendet.

Diese Anwesenheit des transzendenten Symbolisierten im Symbol ist jedoch zu unterscheiden von der Erscheinung des transzendenten Wesensgrundes in jed-

wedem Seienden. Nicht das je eigene Wesen eines Seienden, das symbolisch erfahren wird, drückt sich im Symbol aus – ein wesentlich Anderes nimmt im Symbol eine ihm wesensgemäß *uneigentliche* Gestalt an. Alkmene nimmt nur die Gestalt des Amphytrions wahr, hält in ihr aber den Gott in ihren Armen. Amphytrions Gestalt ist dem Zeus auch in einer ganz anderen Weise inadäquat wie der Leib als 'Ausdruck' der Seele. Im Symbol tritt das Symbolisierte in eine ihm fremde Erscheinung, trotz aller verweisenden Ähnlichkeiten und Entsprechungen. Gerade das Zugleich von Präsenzerfahrung und Beachtung der Uneigentlichkeit der Gestalt, in die diese Präsenz tritt, läßt das symbolische zu einem echten Erkennen werden. Das Verhülltsein, das Ungefähre, Undeutlichkeit und drohende Mißverständlichkeit gehören zu jeder Symbolik, die erst in der An-Erkenntnis der Präsenz klar und eindeutig wird. Als solche lassen sich Symbole überhaupt nicht ausmachen und feststellen. Erst dann wird ein Seiendes zum Symbol, wenn in ihm Präsenz erfahren wird. Ohne diese Präsenzerfahrung gibt es keine *echte* Symbolik. Daraus ergibt sich: Das Symbol ist Ort einer Begegnung von Anwesenheit und Anwesenheit. Der Mensch, der diesen Ort in seiner Erfahrung betreten will, muß bereit und offen sein für die Anwesenheit, die ihm dort zukommt. Die sich symbolisierende Präsenz ruft den Menschen seinerseits in eine bestimmte Präsenz, der sich Sinn mitteilen kann. Das Geheimnis, das in sich unbestimmt und unbestimmbar bleibt, ruft diese Anwesenheit des Menschen hervor, indem es ihn bestimmt. Ein Symbol verpflichtet. Es wird nur von dem wahrhaft erfahren, der ihm gehorcht, das heißt, der Präsenz, die sich ihm im Symbol gewährt. Das Präsentwerden ist also ein gemeinsames Geschehen, in dem sich in aufklärender Deutlichkeit Anwesenheit der Anwesenheit erschließt. Die symbolische Erfahrung erlebt eine *παρουσία*, die den Menschen zur Gegenwart hervorrufende und erschließende Vergegenwärtigung. Als solche ist sie zeitbedingt. Ewiges schickt sich in die Zeit, gewiß, erscheint hier aber als Gestalt im Vorübergang. Die Präsenz in den Symbolen läßt sich nicht bannen, läßt sich auch nicht rekapitulieren, nicht wiederherstellen, wenn sie einmal geschwunden ist. Das Licht hinter den Fenstern der Schöpfungs-Kathedrale wandert. Es strahlt auf, wann immer und wo immer es will. Ob es sich in seinem scheinbaren Wandel durch die Geschichte abhängig macht von den jeweiligen Sichtverhältnissen, von der Sehfähigkeit des Menschenauges, ob es sich diesem Auge, das verzweifelt die Finsternis durchforscht, vorenthält – das sind letzten Endes Fragen, die von der Theologie beantwortet werden müßten. Beides – die Tatsache, daß Präsenz des Unbedingten der in Empfang nehmenden Präsenz des Menschen sich anvertraut hat, und die andere Tatsache, daß der Mensch mehr und mehr Wille, Bereitschaft, Offenheit, Fähigkeit, Mut, Aufmerksamkeit oder Empfänglichkeit in der eigenen wie *für* die ganz andere Präsenz eingebüßt hat – beides muß verantwortet werden. Dabei haben wir uns mehr um die rechte Anwesenheit des Menschen als um eine vermeintliche Abwesenheit Gottes zu kümmern.

Präsenz des Transzendenten kann nicht als abhängig von der Bereitschaft des Menschen gedacht werden, sich ihr zu erschließen; zugleich sollte man die Vorstellung abweisen, sie stehe leblos in sich selbst und warte nur darauf, bemerkt zu werden. Den Verlust der symbolischen Erfahrung allein aus dem Schwinden der Anwesenheit verstehen zu wollen, als gefalle es dem Sein, sich vorzuenthalten und Versteck zu spielen – wäre hingegen ein ontologischer Mythos. Gerade die Besinnung auf die symbolische Erfahrung als eines Gewahrens der Präsenz im Präsentsein vermag solchen Seins-Mythologien abzusagen, die einem hypostasierten Sein alles Erdenkliche zutrauen und zuschreiben, nur nicht Liebe und Treue, und ins Unverantwortliche treiben, indem sie den Prozeß der Entwirklichung fortführen, den sie als unabwendbares Verhängnis zu erklären vorgeben. Entmythologisierung solcher Ontologien tut not. Von der symbolischen Erfahrung her kann sie erfolgen. Denn ihrer Betrachtung klärt sich jener Bereich *zwischen* Präsenz und Präsenz auf, in dem wir nicht nur dem Geheimnis, sondern auch einander begegnen. In diesem Zwischen ereignet sich Beziehung – einmal die äußere zwischen dem Menschen und der Erscheinung, die das Symbolisierte annimmt; zum anderen die innere, in der sich im Symbol die Anwesenheit des Symbolisierten und die des ihm erschlossenen Menschen begegnen; und schließlich zum dritten jene zwischenmenschliche, der Verständigung und Übereinkunft angesichts eines Symbols, in der eine symbolische Erfahrung beglaubigt, bestätigt, verantwortet wird und geschichtlich wirksam werden kann, in der sie sich sozialisiert. Die symbolische Erfahrung ist genau so echt, wie sie sich in diesen drei Dimensionen bewahrt und bewährt – und sie pervertiert, sobald sie weltlos, leiblos, spiritualisiert, rationalisiert, psychologisiert wird, sie wird zerstörerisch, wenn ihr undurchsichtig gewordenes, aber noch wirksames Zeichen blinde Kollektivität bestimmt und zum Signal einer Ideologie wird. Vor allem aber: symbolische Erfahrung ist nur wahr, wenn wir sie *gemeinsam* vollziehen können. Ein Symbol nur für mich allein kann es nicht geben, weil ich *allein* es gar nicht erfahren kann. Symbolische Erfahrungen gelten einer Gemeinschaft, gelten erst in Gemeinschaft. Wer sie bedenken will, hat allem Solipsismus abzuschwören und einem gemeinsamen, gemeinschaftlichen Denken zu folgen, das sich zur Verantwortung ziehen und – Angesicht in Angesicht – unser fragendes Offensein durch einen Anderen beantworten läßt.

Darauf wachen Sinnes in Erinnerung und Hoffnung zu warten, auch im Erleiden der Abwesenheit bereit zur Empfängnis, gehört zu den Disziplinen eines Denkens, das die Symbole verstehen lernen will. Es vertraut sich dem noch Verborgenen an.[76]

[76] Gekürzte und überarbeitete Fassung des Vortrags.